

Philos. O. 4095/12.

# AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

12.

GRÓF RÉVAY JÓZSEF

## AZ ERKÖLCS DIALEKTIKÁJA

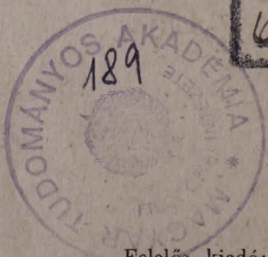
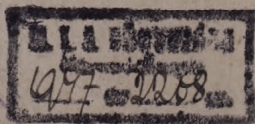
Kibedi Varga Sándornak  
ömléke átérzett hála'val  
és emlékezés'el a Komoly  
műhában eltöltött sok  
óra'ra

Révay József

BUDAPEST, 1940.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

162062



Felelős kiadó: Dr. Kibédi Varga Sándor.  
Sylvester Rt. Budapest, XIV., Hermina-út 51.





## Tartalom.

	Lap
<b>I. A kell antinómiaja</b> — — — — —	5—30
1. Az etika: filozófia — — — — —	5
2. A „kell“ evidenciája — — — — —	7
3. Az, ami kell, nincs — — — — —	7
4. Az kell, ami van — — — — —	10
5. A kell antinómiaja — — — — —	12
6. Sikertelen kísérlet az antinómia megoldására	14
7. Egy másik sikertelen kísérlet — — — — —	16
8. Az antinómia egyik tételén alapuló erkölcsi felfogás: dualizmus — — — — —	19
9. Az antinómia másik tételén alapuló erkölcsi felfogás: monizmus — — — — —	24
10. Összefoglalás — — — — —	28
 <b>II. A dualizmus és monizmus örök ellentéte az etika-         történet tükrében</b> — — — — —	 31—60
11. Az antinómia a történeti etikákban is meg- nyilatkozik — — — — —	31
12. Az arisztoteleszi felfogásban — — — — —	32
13. A sztoikus tanításban — — — — —	34
14. Szent Ágostonnál — — — — —	36
15. Spinoza álláspontjában — — — — —	39
16. Az angol erkölcsfilozófia egy szakaszának alakulásában — — — — —	41
17. A francia felvilágosodás eszmekörében — — — — —	53
18. Kant rendszerében — — — — —	55
19. Nietzsche kísérletében — — — — —	58
20. Összefoglalás — — — — —	60
 <b>III. Kísérlet a kell tartalmának kifejtésére</b> — — —	 61—139
21. A kell tartalma a dualizmus és a monizmus szerint — — — — —	61

*A monizmus tartalmának kibontakozása.*

22. Világrend kell	— — — — —	62
23. Ősztön kell	— — — — —	65
24. Öröm kell	— — — — —	70
25. Önzés kell	— — — — —	78

*A dualizmus tartalmának kibontakozása.*

26. Az erkölcs theonómiája	— — — — —	83
27. Hit kell	— — — — —	90
28. Az erkölcs axionómiája	— — — — —	91
29. Szeretet kell	— — — — —	96
30. Ellentmondásnélküliség vagy észszerűség kell		103
31. Igazságosság vagy jogrend vagy állam kell		110
32. Szellem vagy kultúra kell	— — — — —	116
33. A kultúra egyénies közössége: nemzet kell	—	127
34. Egyéniség kell	— — — — —	132
35. Összefoglalás	— — — — —	137

**IV. A kell tartalmi sokszerűsége** — — — — — 140—156

36. A kell tartalmi közt nincs összhang	— —	140
37. A relativizmus és a destrukció veszélye	— —	143
38. Összefoglalás	— — — — —	155

**V. A kell tartalmainak fennállásmódja** — — — 157—172

39. „Kelltartalom“ és „érték“	— — — — —	157
40. Kritikai állásfoglalás: kelltartalom vagy érték?	— — — — —	164
41. Összefoglalás	— — — — —	171

**VI. Konklúzió** — — — — — 173—176

42. Az erkölcsi személy egzisztenciális helyzete	—	173
--	---	-----



## I.

### A kell antinómiája.

1. Az erkölcs elméletét egy vagy más néven mindig hozzászámították a filozófiához. Nincs okunk abban kételkedni, hogy ezt jogosan tették, s ha elfogadjuk, hogy az etika: filozófia, ebből további következmények adódnak. Olyan következmények, amelyek elegendő alapot szolgáltatnak az etikai vizsgálódásnak a kiindulásra.

A filozófia ugyanis az a tudomány, amely a dolgokat eredeti, egységes elvre vezeti vissza. A tudományok között éppen az jellemzi a filozófiát, hogy valami végső alapvetés, adat vagy legalább is probléma birtokában van. Nem kíván másra építeni, hanem inkább maga vállalkozik arra, hogy a más terhét hordozza. Ilyen értelemben a filozófia önálló, végső, autonóm. Ha tehát az etika filozófia, akkor az etikának is valami végső adaton, végső instancián, végső tényálláson kell nyugodnia. Nyilván ilyesmi szolgál alapjául az etika filozófia voltának: önállóságának, eredetiségének, autonómiájának is.

Igaz, a filozófia örök eszménye még merészebb követelményt támaszt. Minden filozófiai diszciplína nemcsak önálló, de egyetemes: egyetlen is lenne. Tulajdonképpen arra tart igényt, hogy minden más tudomány öreá épüljön. Annak az egyetlen adatnak, elvnek, vagy legalább problémának a birtokára vágyik, amely mindennek közös alapja. A filozófia örök álma a hierarchikusan lezárt rendszer. Ilyen tökéletes értelemben filozófia az etika csak akkor lehet, ha ő alkotja az egyetemes rendszer természetes súlypontját; ha valóban úgy áll a helyzet, hogy minden tétel közül épen az etika alaptétele a legalapvetőbb; minden szempont között épen az etikáé a leg-



egyetemesebb; minden diszciplína közül épen csak az etika eredeti, vagyis filozófia. Ez bizonyára vakmerő állítás volna. Nyilvánvaló például, hogy módszer nélkül nincs tudomány; legalábbis logikára tehát minden más diszciplína, köztük az etika is, rá van utalva. S ugyanígy rászorul az etika az ontológiának bizonyos, egészen általános elemeire is: a lét vagy még tágabb értelemben a fennállás feltevése nélkül — és bizonyos fokig, tudatosan vagy öntudatlanul való értelmezése nélkül — etika sincs. De, noha az etika a filozófia e totális követelményének nem is felel meg, filozófia jellegét még sem kell kétségbevonunk. Valamennyi szempontnak egyetlen zárt, hierarchikus rendszerbe való belekényszerítése mindenkor megbosszulta magát. A végleges rendszer megvalósíthatatlan, hiú ábránd. A gyakorlat azt mutatja, hogy nem sikerül megjelölni azt a legeslegalapvetőbb instanciát, tényállást vagy problémát, amely minden másnak közös gyökere. Nem sikerül megtalálni a szempontok legegyetemesebbikét. Mindent egyetlen pillantásban felmérni nem lehet. Az ilyesmire irányuló kísérlet legfeljebb egyoldalúságot eredményez. Úgy látszik, hogy vannak egymásra már vissza nem vezethető instanciák. Egymás mellett több végső pont, több egyaránt filozófiai tárgy van. És ennek megfelelően a filozófiai diszciplínák inkább egymás mellett vannak, mint egymás fölött. A dolgoknak több csomópontja van. Filozófia pedig az, ami ezek egyikét igyekszik kibogozni. Kétségkívül ezt teszi és ilyen értelemben filozófia az etika is.

Az etikának, mint filozófiának, valamilyen végső evidenciára közvetlenül kell ráépülnie. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy — miután az etika végső evidenciájára rámutatunk: — ebből a végső etikai belátásból bontakoztassuk ki a további következményeket. Megpróbálkozunk azzal, hogy az etikát saját lábára állítsuk. Visszautasítjuk például az etikának a metafizikából való levezetését. Azt tartjuk, hogy az etika, filozófia léte, több mint csak alkalmazott metafizika. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az etikából minden metafizikai, ontológiai, vagy éppen logikai elemet kivetni próbálnánk. Tudatában vagyunk annak, hogy a filozófiai diszciplínák egymásra rá vannak utalva, egymással kölcsönhatásban vannak;

alapvető belátásaik csak viszonylagosan önállóak; egymás jelentésébe kölcsönösen belejátszanak. Kiindulásunk értelmében az idegen elemeket az etika területéről a lehetőség szerint távol kell tartani. De ez csak annyit jelent, hogy felhasználásukkal takarékosan kell bánni. Felhasználni csak olyat szabad, ami nem tartalmaz sok speciális feltevést, ami lehetőleg kevésbé problematikus — az ilyenből is mennél kevesebbet. Így értjük az etikának saját alapjaiból való kifejlesztését.

2. Első dolgunk tehát az etika végső evidenciájának felkutatása. Ezért valóban nem kell messzire mennünk. Nemcsak a műhelyük mélyére visszavonult filozófusok, hanem az élet is százszor és ezerszer, pillanatról-pillanatra feladja ezt a kérdést: mit tegyek? Ugyanez a végső, eredeti belátás határozottabb, tudatosabb, tudományosabb alakban is kifejezhető: van egy közvetlenül bizonyos tényálladék, amely szerint valamilyen képen kell tennem, törekednem, akarnom; vagy egyszerűen: „kell”. Az etikának, mint filozófiának, eredeti forrása a kell evidenciája lehet; a felelősség kétségbevonhatatlan élménye, valamiféle határozatlan hivatástudat, homályos irányulású áhítat. Az már további kérdés, hogy mi is pontosan az erkölcsi intenció adekvát tárgya. Hol ez, hol az látszik annak: a természetesség, a kultúra, a transzcendens abszolútum, a családi, állami, vagy emberi közösség, a boldogság, vagy esetleg más egyéb. További kérdés tehát, hogy mi az, „ami kell”? De kétségtelenül kiolvasható az evidenciából: „hogy kell”. A kellés ténye közvetlenül belátható. Ebből kell kiindulnunk.

3. A kell evidens élménye lényegében hiányérzés. A kell élményében arra eszmélünk rá, hogy valami, aminek lennie kellene, nincs. A kell élménye arról tanúskodik, hogy valami megvalósítandó. S az, ami megvalósítandó, nyilván nincs. A kell élményében adott tényállást paradox fordulattal úgy is kifejezhetjük, hogy van valami, ami nincs. Ez persze önellenmondásnak látszik. De az önellenmondás látszata csak a nyelvi kifejezés paradoxonjából ered és azért könnyen feloldható. Azt



a kitételt ugyanis, hogy „van“, nyilvánvalóan két különböző értelemben alkalmaztuk. Ugyanaz, ami kell, mert nincs, a szó másik értelmében ugyanakkor van is. A „van“ körén belül megkülönböztetést kell tennünk és ezzel a megkülönböztetéssel könnyűszerrel kiküszöbölhetjük az önellenmondás látszatát.

Ezzel azonban, a látszólagos ellenmondás kiküszöbölése közben, új eredményhez is jutottunk. Ráadásul olyan fonalat kaptunk kézbe, amely elvezethet a kell jelentésének tisztázásához. Az elmondottakból önként adódik az a tanulság, hogy a kell evidens élménytartalma két különböző fennállásmód tételezését teszi szükségessé. Ami kell, az — a „van“ egyik jelentése szerint, a „létezés“, vagy „fennállás“ egyik értelme szerint — nincs. Mert hiszen nyilván nem „kellene“ immár, ha volna. De másrészt az is világos, hogy az, ami kell, mert nincs, nem semmi. A valóság határozományában nem részesülő „kellőségnek“ valamiféle létmódot, vagy fennállásmódot már eleve biztosít éppen az, hogy kell. A kell evidens élménytartalmában tehát eredeti ontológiai megkülönböztetés rejlik. A kell jelentése kétféle szubszisztencia tételezésére készlet. A kell ontológiai háttérének fenomenológiai tisztázását aztán még tovább lehet folytatni. Kétségtelen ugyanis, hogy az egyik szubszisztencia, — tudniillik az, amelyben a kellő dolog nem részesül — azonos az egzisztenciával, a reális, természeti létezéssel. A kellő, a megvalósítandó olyan értelemben nincs, hogy nincs reális létezése; hogy más, mint természet. A „kell“ éppen azt jelenti, hogy valami megvalósulásra tart igényt. A kellő dolog a természetbe akar utat törni, a realitásban akar testet ölteni. Az ontológiai kettősség egyik ága tehát a reális, természeti valóság. A kérdés csak az: milyen a szubszisztencialitása a kell jelentésében eredeti módon adott kettősség másik ágának? A kellő fennállásmódjáról is van adatunk immár. Az elmondottakból önként adódik legalább negatív, vagy limitatív meghatározása. A kellő nem semmi, de a reális létezés határozománya meg nem illeti. A kellőnek éppen az adja sajátos ontológiai jellegét, szubszisztenciális módjának az a legfeltűnőbb vonása, hogy nélkülözi a megvalósultságot, hogy híjával van a realitás mozzanatának.

Ez az ontológiai kettősség magyarázza, ennek az ontoló-



giai kettősségnek a tudatossá tétele érteti meg az erkölcsi tényállást. A természet: természetnek önmagában is elégséges. Az erkölcsi tényállás tanúsága szerint azonban a természeti, való világon felül van egy másik, kellő világ is. A kell élménye erre a második szintre nyitja rá a szemünket. A kell élménye nem is egyéb, mint ennek a természetietlen szubszisztencialitásnak az erkölcsi személyben való derengése. Az erkölcsi alany, aki egyébként a természeti valóság talaján áll, valami természetfölötti térből érkező felhívás címzettje. A kell felülről tör be tapasztalati világunk sűrűjébe.

A való és a kellő síkja nem fedik egymást, köztük elhajlás észlelhető. A való és a kellő közötti eltérésnek megállapítása, a közöttük megállapítható távolság lemerése: az értékelés. Az értékelés ténye és kétségtelen jogosultsága is világosan bizonyítja a való és a kellő eredeti kettősségét. Az értékelés a létezés szempontjából egyenrangú adottságok közt — vagy a létezés mozzanatától el is vonatkoztatva — állapít meg: sajátos szempont szerint sajátos rendet. Az értékelés lehetősége eleve arról tanúskodik tehát, hogy a létezésen felül van más rend, más elv, más mérték is. Az értékelés funkciójában is — miként a kell jelentése mögött — a valón túli kellő mutatja meg arculatát.

A valónak és a kellőnek, a kell jelentésében adott eme két szubszisztencialitásnak feszültsége határozza meg az erkölcsi tényállást. Az erkölcs a pusztá léttel szemben többlet. A kell követése különleges teljesítmény. Az erkölcsös élet ellenállás leküzdése, erőfeszítést igényel, áldozattal jár és érdemet jelent. Az elmondottak elegendő magyarázatát adják ennek a jelenségnek. Az erkölcsért akadályokkal kell megküzdeni s a gátló tényező nem kisebb jelentőségű dolog, mint maga a természeti valóság.

Az erkölcsös élet folytonos alkotás. Alkotás a szónak abban az értelmében, mely szerint alkotni: egyből mást csinálni. A szobrász márványból szobrot csinál. A festő különböző mázakból — színességük felhasználásával — jelentéssel és jelentőséggel bíró látványt varázsol. Az erkölcsi alany, a személy: a természetből, tapasztalati valóságból csinál mást.

Innen az erőfeszítés szüksége és az áldozat ténye, innen az érdem.

4. A kell: feszültség a tapasztalati világ struktúrája és valami transzcendens vagy ideális mozzanat közt. Az, ami van, tudniillik a természeti valóság, idegen a kelléshez képest. Az pedig, ami kell, idegen a létező természetéhez, a tapasztalati valósághoz viszonyítva. A kellnek eleget tenni több, mint csak létezés; különleges teljesítmény, alkotás. De éppen az erkölcsnek az alkotással mutatkozó analógiája vet fényt a nyert eredménynek egy nyugtalanító pontjára. Az alkotás matériája ugyanis nem lehet idegen a formájától. A márvány nem lehet ellenséges, vagy akár csak közömbös a szoborral szemben. Hiszen ha így volna, akkor a szobor sohasem jöhetne létre. Michelangelo közhellyé vált állítólagos mondása szerint a szobrász nem tesz egyebet, csak eltávolítja a márványnak azokat a darabjait, amelyek a bennerejlő szoborformához nem tartoznak hozzá. A forma az alkotás anyagában eleve praeformálva van, s nyilván ugyanez az eset az erkölcsnek ezzel analóg esetében is. A kellő a valóban — legalábbis a lehetőség értelmében — eleve benne van.

Az előbb nyert álláspontot tehát, úgy látszik, alapvető módon helyesbíteniünk kell. Hogyha a kellő a valóval homlok-egyenest ellenkeznék, akkor a kellő szükségképpen megvalósíthatatlan volna. Ebben az esetben pedig a kellnek egyszerűen nem volna értelme. A kell feladat, és az, ami feladat, nem lehet lehetetlen. A dolgok valóságos rendje és a kellés közé diszkrepanciát erőltetni, így tekintve, az erkölcsi tényállás félreismerésének és megtagadásának látszik. Kellő és való között nem ellentét van, hanem ellenkezőleg, valami ősi megfelelés, belső összhang, eredeti egybevágas.

A kellő már eredetileg bizonyos valóság-vonással, vagy legalábbis a valóság igényével felruházva jelenik meg. A kellő nem zárkózik el a valóság elől a transzcendencia kódébe. Hiszen önmagát szüntetné meg az a kell, amely nem lehet, — azaz nem lehet valósággá. A kellőt eleve megilleti a lehetőségnek, a reális lét eme legalacsonyabb modális fokozatának a rangja. De e kettő: kellő és való között még szorosabb össze-



függést lehet kikövetkeztetni. A kellőt nemcsak a leghalványabb, legalacsonyabb létmód, a „lehetőség“ értelmében lehet „létezőnek“ mondani, hanem magának a „valóságnak“ az értelmében is. A kellő ugyanis a maga nemében „feltétlen“ s azért sajátos jellegét éppen a legmagasabb létmód, a „szükségképiség“ adja meg. A kellő fennállásmódját a feltétlenségnek olyan abszolút biztonsága jellemzi, amely még a valóság modalitásával szemben is független. A kellő arra való tekintet nélkül kell, hogy vajjon van-e? A kellnek az az ontológiai sajátossága, hogy a feltétlenségnek, a szükségképiségnek eredetileg a birtokában van.<sup>1</sup>

A kellő szükségképisége közvetlenül belátható a nélkül, hogy egyúttal abba is belátásunk volna: vajjon birtokában van-e a kellő az eggyel alacsonyabb létmódnak, tudniillik a valóságnak? Elvileg lehetséges tehát az olyan álláspont is, mely szerint a kellel szükségképiség jár a nélkül, hogy vele egyúttal valóság is járna. De mégis további meggondolásra készítet, hogy bizonyára nem volna értelme olyan álláspont mellett kitartani, amely szerint valamely dolog szükségképisége és valósága egymással ellentétben állanak. Ha a fenomenológiai látvány készítésére elismerjük a kellő szükségképi jellegét és ha továbbá feleslegesen ellenmondásba keveredni nem kívánunk, akkor bizonyára hajlandóknak kell lennünk a kellő valóságjellegének elismerésére is.

A kellő mindjárt a feltétlenség, a szükségképiség tekintélyével, a tökéletesség fenségében jelenik meg a tudat színén. A kellő ilyen értelemben abszolútum. Semmi sem indokolhatja, hogy éppen ettől az abszolútumtól megtagadjuk a valóság határozmányát.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ehhez hasonló, bár eredményei szempontjából némileg eltérő „modális analízist“ adja a „kell“-nek Hartmann N. „Ethik“ c. műve 194. és k. lapjain.

<sup>2</sup> Ez a gondolatmenet feltűnő hasonlatosságot mutat az eredetileg Szt. Anzelmtől származó „ontológiai istenbizonyíték“ gondolatmenetével. E szerint Isten léte evidens. Isten fogalmához ugyanis a tökéletesség vonása hozzátartozik. Márpedig a tökéletesség magába zárja a lét mozzanatát is. Észszerfitlen volna éppen a lét határozmányát olyasmitől megtagadnunk, amit a legmagasabbnak tételezünk. A fenti gondolatmenet és az ontológiai istenbizonyíték érvelése között mégis számottevő különbség van. Az utóbbi a tökéletesség vonását az Isten: határozott, kiokoskodott, megkonstruált fogalmához rendeli hozzá. A fenti gon-



Nincs semmi értelme annak, hogy a kellőről leszakítsuk a valóságot és ezt vele szembeszegezzük. A kellő nem a valóságon kívül keresendő, hanem magában a valóságban. A kellő és a való nem két különböző, egymástól idegen dolog, hanem lényegében azonegy.

5. A kell jelentésének fenomenológiai tisztázása két, egymással homlokegyenest ellenkező ténymegállapításhoz vezetett. Először úgy találtuk, hogy a kellőt a valótól élesen meg kell különböztetnünk. Másodszor úgy találtuk, hogy a kellő és a való megkülönböztetése nem helyes eljárás. Sokkal helyesebb — éppen ellenkezőleg — azokat egymással azonosítani. Mindkétszer csak az adott tényállás bennerejlő következmé-

dolatménét, egész általánosságban, csak a „kell“ evidens élményének ama vonására eszméltet, hogy az: eredetileg szükségképiséggel van felruházva. A tökéletes Isten fogalmának racionális előzményei vannak. A szükségképiség színezetében megjelenő „kell“ — amennyire csak lehetséges — mentes minden racionális előfeltevéstől. Az ontológiai istenbizonyítás ellenében állhat a „petitio principii“ vádja, hogy tudniillik az Isten kispekulált fogalmába a tökéletesség és vele együtt a lét vonása előzőleg belegendolódott és onnan később ezért elemezhető csak ki. De a „kell“ élménye semmiképen sem konstruált, hanem egyszerű és evidens. Nincsenek olyan bonyolult gondolati előzményei, amelyek alkalmat adnának idegen elemek illetéktelen betolakodására, öntudatlan belekeverésére, vagy becsempészésére. Ezért sokkal kevésbé támadhat kétség a fenti elméleti eljárás ellen, amely a „kell“ evidens tényállásából a kellő szükségképi jellegét egyszerűen felmutatja és ebből a kellő valóságára következtet, mint ama másik elméleti eljárás ellen, amely a lét vonását az Isten bonyolult és előzetes feltevésekkel megterhelt fogalmából elemzi ki.

A kell élményéből a kellő valóságára következtetni tehát inkább szabad, mint a tökéletes Isten fogalmából Isten létre. De bizonyos, hogy még az ontológiai istenbizonyítékban is van valami egészséges gondolatcsira. Az ontológiai istenbizonyíték egyébként nem is maradhatott volna szinte állandóan a filozófiai gondolkodás előterében. Még ha megengedjük is azt, hogy a szigorú logika fegyvereivel szemben megállani nem tud, akkor is el kell ismernünk, hogy lehet valami, talán irracionális alapja. Mert tényleg — mint Lotze mondja — „weil es eine unmittelbare Gewissheit ist, dass das Grösste, das Schönste und Wertvollste nicht blosser Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muss, weil es unerträglich an sich sein würde von dem Ideal zu glauben, dass es... in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Gültigkeit habe...“ (Mikrokosmos III., 557. old.). Lotze ezt az istenfogalommal kapcsolatban állapítja meg. De fokozott mértékben áll, ha a kell élményére alkalmazzuk.



nyeit követtük nyomon és mégis ellentétes tételekhez jutotunk.

A kell jelentésében valóban két különböző mozzanat kergetődzik. A kell egyfelől azt jelenti, hogy az, ami van: nem elég, — hogy az, ami kell, nincs. A kell így tekintve a nyugtalanság, a feszültség élményét ébreszti. A kell jelentésének ezt az elemét a kell „dinamikus mozzanatának“ lehetne elnevezni. Másfelől azonban úgy látszik, hogy a kell mértékét éppen a szükségképi, abszolút valóság szolgáltatja; hogy a kell: a teljesség egyensúlya, hogy az kell, ami van. Ezt az ugyancsak jogosult s a kell jelentéséből szintén erősen kihangzó elemet a kell „sztatikus mozzanatának“ lehetne elnevezni.

Dialektikai útunk először a dinamikus mozzanathoz vezetett, majd innen a sztatikushoz. De ez a sorrend csak esetleges. Belőle korántsem szabad azt a következtetést vonni, hogy a dialektikát a sztatikus mozzanat le is zárja. Miként a dinamikus mozzanattól a sztatikushoz, ugyanúgy a sztatikustól viszont a dinamikus felé ragad a tényállás belső ereje. Hiszen ha — miként azt a sztatikus mozzanat sugalmazza — a kellő és a való azonos volna, akkor nem volna különleges kell. A kell ténye valóban a való és a kellő feszültségéről tanúskodik. A sztatikus mozzanat tehát egymagában nem meríti ki a kell tényállását, hanem önkéntelenül átvezet a dinamikus mozzanathoz. De egymagában a dinamikus mozzanat sem ad teljes képet a kell jelentéséről. Hiszen a kellnek egyenest feltétele a tények olyan állása, hogy a kellő és a való nem szakadtak véglegesen és végzetesen ketté. A dinamikus mozzanat tehát a maga részéről viszont szükségképpen kiugrasztja a sztatikus mozzanatot. A dialektika két szélső pont között inog; egyöntetű végeredménnyel nem szolgál. Tézis és antitézis örökké váltják egymást, a szintézis megnyugvása elmarad.

A kell teljes jelentése, a kell fenomenológiai tényállása: egyetlen egyértelmű tételben nem is fejezhető ki, hanem csak két egymással ellenkező tételben. A dinamikus mozzanat ezt a tételt követeli: a kellő nem-valóság. A sztatikus mozzanat viszont ezt a tételt követeli: a valóság kell. A kell fenomenológiailag evidens tényállásából, azonos alapból, két (tartalmilag) ellenkező tétel egyforma érvénnyel következik. Az erkölcsi



tényállás: antinómikus. Az erkölcsfilozófiai elmélkedés e végső ponton tanácstalanul torpan meg. A kell jelentésének fenomenológiai tisztázása aporiához juttat.

6. A bizonytalanság metsző légkörében az erkölcsi tudat tartósan nem érzi jól magát. Az aporia szorongó helyzetéből erőteljesen kikívánczik és természetszerűleg kísérletet tesz az antinómia megoldására. A feladat olyan álláspont kiépítése, amelyről nézve a kell jelenségében a dinamikus és a sztatikus mozzanat egyidejűleg érvényre jut.

Annai bizonyosnak látszik, hogy a kellőt és a valót, a kell jelentésében rejlő dinamikus mozzanat miatt, egymástól határozottan meg kell különböztetnünk. De nem szabad megfeledkeznünk a sztatikus mozzanatról sem. Ennekfolytán a megkülönböztetést úgy kell végrehajtanunk, hogy a „kell“ és a „van“ egymással, azonos instancia keretein belül, mégis megférjenek. Módot kell találnunk annak az elképzelésére, hogy a valóságkategóriákkal maradék nélkül meghatározott dolog nem ellenkezik: további különleges kell-kategóriák átkaroló, birtokbavevő mozdulataival szemben sem.

A megoldás, úgy látszik, abban keresendő, hogy — jól lehet a való és a kellő struktúrája egymástól különböznek — a való és a kellő kategóriáinak azonos dologra való egyidejű vonatkozása még sem lehetetlenség. Vagy más szóval, hogy a való és a kellő különbözése nem jelent egyben ütközést is; feltehetjük, hogy két rend van, de ugyanakkor feltehetjük azt is, hogy azok néha, bizonyos tényezők összejátszása esetén, fedik egymást. Ha azt állítjuk, hogy a valóság — a maga kategoriális formái között kész valóság — a kelléssel szemben közömbös, akkor már eleget tettünk a dinamikus mozzanat követelményeinek. A való és a kellő elvi különbözőségének ezzel már érvényt szereztünk. S ha e mellett megengedjük, hogy a valóság ettől függetlenül — éppen közömbössége folytán — mellékesen és ráadásul még a kell vonalába is belehelyezkedhetik vagy belehelyezhető, akkor eleget teszünk ezenfelül a sztatikus mozzanat követelményeinek is. Ekként a nehézség látszólag önként kiküszöbölődik. A való és a kellő eredeti módon:



kettő. De jöhet valami harmadik, ami a kettőt egymáshoz kapcsolja. Általában éppen az erkölcsi alanynak szoktuk tulajdonítani azt a mérhetetlen jelentőséget, hogy — mivel maga a „kell“ és a „van“ határán áll — a kettő között közvetít. Az erkölcsi tudatban szoktuk megjelölni azt az archimedesi pontot, amelyből a való világ a kellés rendjébe fordítható át.

De bármilyen tetszetős is ez a megoldási kísérlet, a komoly kritikát nem állja meg. Átala az antinómia áthidalása mégsem történt meg. Az a megkülönböztetés, mely szerint a való és a kellő: kettő ugyan, de nem egymást kizáró kettő, nem hoz végleges és teljes megoldást. A kell jelentésében rejlő dinamikus mozzanatnak valóban eleget tesz azáltal, hogy a való és a kellő alapvető kettősségét elismeri. De amennyiben ennek a következményeit komolyan vállalja, minden ellenkező látszat ellenére, elvágja az utat a sztatikus mozzanat érvényesülése előtt. Mert igaz ugyan, hogy a kellő és való találkozását nem zárja ki. A való és a kellő koincideneciáját lehetségesnek tünteti fel. Az efféle találkozás vagy koincidenencia azonban esetleges és felszínes csupán. A való akkor válna csak igazán kellővé, ha benne a kell kategóriáinak is komoly, konstitutív szerep jutna. Ezt azonban nem állíthatjuk ugyanakkor, amikor feltesszük, hogy a való (mint való) önmagában már kész és meghatározott. Ezt — a dinamikus mozzanatra való tekintettel — tényleg kénytelenek voltunk eleve feltenni. A sztatikus mozzanatra való tekintettel legfeljebb azt engedhetnők meg, hogy a való a maga kategóriahálózatán felül, másodlagosan még a kellés kategóriahálózatát is magára öltheti. A való eme másodlagos „kellősége“ azonban így tekintve csak járulékos, csak esetleges lehet. A valóság mint valóság meghatározottságán, mivoltán mit sem változtat akkor az a körülmény, hogy esetlegesen még a kell színeiben is pompázik. A való, lényeg szerint, semmivel sem több akkor, mint éppen csak való s nincs sok jelentősége, ha ezenfelül mellékesen még kellőnek is látszik. Az így képzelt valóval szemben a kellőség szempontja inadekvát. A való a kelléssel szemben közömbös. A való kellőségének látszata csak illúzió.

Kant erkölcsfilozófiájának egy jólismert megkülönböztetésére utalhatunk itt, hogy jobban megvilágítsuk, mennyire



súlytalan a valónak így képzelt másodlagos, esetleges kellősége. Az olyan magatartást, amely az erkölcs elvével formailag megegyezik, Kant önmagában csak „legális“-nak mondja. Ettől megkülönbözteti a „morális“ magatartást. Ez utóbbi nem csak kívülről nézve felel meg az erkölcs elvének, hanem az erkölcsi törvény ennek egyenest benső indítékául szolgál. A legalitásnak az erkölccsel való egybevágása csak felületi jelenség. Az erkölccsel lényeges kapcsolata csak az erkölcsi törvény által meghatározott, az erkölcs elve által konstituált moralitásnak van. Az iménti tényállásban hasonló az eset. A kanti analógiára utalva azt mondhatjuk, hogy a „van“ és a „kell“ koincidenciája — amikor is az önmagában teljesen meghatározott valóság csak egy tőle idegen, esetleges szempontból nézve látszik még a maga meghatározottságán felül kellőnek is — a „legalitáshoz“ hasonló. A van és a kell kapcsolata a „moralitáshoz“ hasonlóan lényeges akkor volna, ha a valóságot a kell elve tényleg meghatározná. De ezt az állítást az antinómia kiegyenlítésére vállalkozó és most szóbanforgó fel fogás nem ismerheti el. Ez az állítás ugyanis szakítást jelentene a dinamikus mozzanattól folyó következményekkel. A kiegyenlítés munkájára pedig — éppen a dinamikus mozzanatra való tekintettel — eredetileg abból indultunk ki, hogy elismertük a kellő és a való szigorú megkülönböztetésének szükségét. S ha e mellett kitartunk, akkor hiába tesszük fel azt, hogy a való mellékesen még kellővé is alakulhat. A valónak ilyen másodlagos kellősége semmitmondó. A dinamikus mozzanat mellett nem lehet érvényt szerezni a sztatikus mozzanatnak. Be kell látnunk, hogy az antinómia áthidalására vonatkozó ilyenfajta kísérlet célja elérésére elégtelen.

7. De hogyha a dinamikus mozzanat mellett a sztatikusnak érvényt szerezni nem sikerült, meg kell kísérelni az antinómia kiegyenlítését a másik oldalról, a sztatikus mozzanat felől indulva. A kell jelentésében rejlő sztatikus mozzanat tiltja a „van“ és a „kell“ szétszakítását. Elsősorban ezt a tilalmat elismerve — vagyis a sztatikus mozzanat szemmeltartása mellett — másodsorban kell valamiként érvényt szerezni a dinamikus mozzanatnak is.



Ki kell tartanunk a sztatikus mozzanat által meghatározott tétel mellett: a való és a kellő valamiképpen megegyeznek, egyensúlyi állapotban vannak. Ha ugyanis egymástól örökre izolálva lennének, akkor nem lehetne kellés. Valamiképpen azonban érvényt kell szereznünk a dinamikus mozzanat jogos igényeinek is. Hiszen hogyha a „van“ és „kell“ tökéletesen fednék egymást, nem lenne tere a kellésnek, megszűnnék a kell tényállása. Megkeresendők tehát a kellben adott feszültség sarkpontjai: úgy azonban, hogy csorba ne essék a sztatikus mozzanat meghatározta azon eredeti alaptételen, amely szerint a kell és van végső soron ugyanaz. Egyfelől ki kell tartanunk a kellés valóságosságának állításánál, de másfelől a való és egyúttal kellő szféra mellé még egy szférát kell tételoznünk, hogy ezáltal a kellés dinamizmusának teret biztosítsunk. Itt lép előtérbe a tapasztalati világunk, a „természet“ képze; egy olyan szubszisztencialitásé, amely az abszolút értelemben vett létezőhöz viszonyítva: mind valóság, mind kellés szempontjából fogyatékos. Az Abszolútumban, az igazi valóságban elismerjük a kellő és a való egységét. Ezzel eleget teszünk a sztatikus mozzanatnak. Az Abszolútum és a természet közötti távolság elismerésével viszont eleget teszünk a kellben nyilvánuló dinamizmusnak. Az antinómia megoldása ezzel látszólag sikerült.

Az antinómia efféle megoldási kísérletét jó lesz történeti példákon is ábrázolni. A legjobb példa rá az emanáció fogalmával dolgozó olyan pantheista filozófia, amely különböző rangú valóságsíkokat, létfokozatokat tételez. E síkok sora valóság és kellőség szempontjából egyaránt fokozatos csökkenést mutat, miáltal köztük adva van egy bizonyos distancia és feszültség. Másfelől meg ott az Abszolútum, amelyben készen áll a harmónia. Úgy látszik tehát, hogy ebben a fogalmazásban mind a dinamikus, mind pedig a sztatikus mozzanat kellőképpen érvényre jut. Plotinos — vagy általában mondjuk a neoplatonizmus — azonban nem áll egyedül az antinómia ilyen megoldásának a kísérletével. Ebbe az irányba mutat maga a platonai filozófia is, amely a valóságot ismeretes módon megkettőzi. A teljesértékű eszmei valósághoz alulról hozzábigygyeszi az érzéki látszatvalóságot. De ilyenféle szétválasztást

végez — a potencia és az aktus megkülönböztetése által — tulajdonképpen az arisztoteleszi metafizika is. Sőt, ha azt a megkülönböztetést tekintjük, amelyet a jelenségek kauzális-természeti világa és a szabadság intelligibilis világa közt tesz, idesorolható még a kanti praktikus filozófia is. Mindezekben az a közös vonás, hogy a dinamikus mozzanat követelte cezúráját a valóságon belül helyezik el, minélfogva: „valóság“ a kellel megegyező is, a kelltől idegen is. Az említett filozófiák mindegyike tételez egyfelől abszolút valóságot, amely egyúttal kell is; másfelől tételez, ezen alul, valami fogyatékos valóságot, az érzéki természetet. Olyanformán képzelik a tényállást, hogy az erkölcsi személy szemét az Abszolútumra függeszti. Ennek a ragyogása vonzza, tölti be, sőt határozza meg igazi lényét. De az erkölcsi személy ugyanakkor térdig benne áll a természetben, ebben a vadul tenyésző, ormótlan, tagolatlan érzéki alvilágban. Ezért van az, hogy számára az igazi, abszolút valóság, amely őt egyfelől meghatározza, másfelől ugyanakkor kellőként is nyilvánul. Az ember igazi hazája a mennyek birodalma. De mielőtt az abban őt megillető helyet elfoglalja, előtte gátlásként fekszik el, lábait befonja, őt magát fogva tartja és lehúzza az érzéki világ posványára. Innen a kell feszültsége.

A valóság belső osztódásának ez az ötlete mégsem juttat a várt szintézis birtokába. Az ilyen elképzelés szerint a felsőbb, a kellel egybevágó szférának adekvát, kész valóságot kell tulajdonítanunk. Hiszen éppen azzal tettünk eleget a sztatikus mozzanat követelményeinek, hogy az igazi valóságot a kellővel azonosnak tételeztük. S ennek megfelelően az alsóbb, a kellővel szemben idegen világrendet nemcsak a kell, de a van szempontjából is fogyatékosnak mondtuk. Így tekintve az Abszolútum alatt formátlanul, kaotikusan örvénylő, érzéki alvilág, a „természet“ tulajdonképpen „valóságtalan valóság“ is: *μὴ ὄν*, jelenség, látszat, priváció, negatívum csupán. Ha ezt elismerjük, akkor nem tettünk eleget a dualizmus igényeinek. Akkor ugyanis kénytelenek vagyunk elismerni, hogy az alsó szféra lényegében semmis, hogy tulajdonképpen csak egyetlen instancia áll előttünk, benne a „kell“ egybeesik a „van“-nal. S akkor az erkölcsi jelenségében nyilvánuló dinamizmus meg-



foghatatlan. Olyan egyoldalú álláspontra sodródtunk megint, amely a kellben adott dinamikus mozzanatot, bizonyára helytelenül, agyonhallgatja. A dinamikus mozzanat az ilyenféle felfogásban csak akkor érvényesülne, ha az értelmezésnek olyan fordulatot adnánk, hogy a realitás határozmánya benne az alsóbb valóságrendnek, a természetnek jutna; a felsőnek, az Abszolútumnak meg csak a kell jelentősége maradna. De ez, éppen itt, határozottan visszautasítandó. Ez esetben ugyanis újra a való és a kellő merev szétválasztásának egyoldalú álláspontján találnók magunkat, — amely eleget tesz ugyan a dinamikus mozzanatnak, de elhanyagolja a sztatikusát.

A valóság határozmánya nem kapcsolható az Abszolútumhoz is, a természethez is, két olyan dologhoz, amelyeket egymástól éppen a valóság szempontjából megkülönböztettünk. Itt érkeztünk a punctum saliens-hez: melyikhez kapcsoljuk tehát? Ha az Abszolútumhoz kapcsoljuk, akkor eleget teszünk a sztatikus mozzanatnak, de elejtjük a dinamikusát. Ha a természethez kapcsoljuk, akkor érvényesítjük a dinamikus mozzanatot, de elnyomjuk a sztatikusát. Olyan harmadik megoldás, amely mindkét mozzanat jogos igényét tekintetbe venni képes volna, nem található.

A kell antinómiájának e legutóbb felmerült megoldási kísérlete sem vezet célhoz: a dinamikus mozzanatnak a sztatikus mozzanat mellett való érvényesítése sem látszik lehetségesnek. Először megpróbáltuk, hogy a sztatikus mozzanatnak a dinamikus elképzelés keretében szerezzünk érvényt. Mind a két kísérlet csődöt mondott.

8. A kell jelentéséből egységes erkölcsi felfogást kialakítani nem lehet. Belőle két különböző, egymással ellentétes tétel következik arra nézve, ami kell. A kell tényállásában evidensen megnyilatkozó „dinamikus“ jelentésmozzanatból következik, hogy „az, ami kell, nincs“. A kell tényállásában szintén evidensen megnyilatkozó „sztatikus“ jelentésmozzanatból viszont következik, hogy „az kell, ami van“. A kell jelentése dialektikus árammal van feltöltve. Nem egyetlen, végleges, harmonikus erkölcsi felfogást alapoza meg, hanem ellenkező-

leg, két poláris erkölcsi felfogásnak: az erkölcs dialektikájának válik forrásává. Az egyik felfogást, amelyik a dinamikus mozzanatot veszi alapul, leginkább dualizmusnak nevezhetnők. Mert ennek a felfogásnak az a lényege, hogy a kellőt a valótól élesen megkülönbözteti; a valóságon felül tőle teljes-séggel különböző nem-való, kellő szférát tesz fel. Ugyanezt a felfogást más névvel transzcendens erkölcsértelmezésnek mondhatjuk, ha azt tekintjük, hogy szerinte a kellő a tapasztalati világunkon túl fekszik. S éppen mivel ezt az új, kellő rendet természetfölöttinek, ideálisnak képzei, ezért — bizonyos megszorítással — idealizmusnak is nevezhetjük ezt az álláspontot.

Ezzel a műszóval azonban, tudniillik az „idealizmus“ elnevezéssel, óvatosan kell bánni, mert különfélet rejteget. Itt csak szorosan etikai idealizmusról van szó, amely idealizmus annyiban, hogy a kellőt ideális jellegűnek tekinti. De nem azonosítható azzal az idealizmussal, amely az idealitás határozmányát a dolgok átfogó körének egészére, többek között a valóságra is kiterjeszti. Az a felfogás, amelyről itt szó van és amelyet etikai idealizmusnak is lehet nevezni: az idealitást éppen csak a kellőre korlátozza. Egyébként pedig ez a felfogás — mint mondtuk — dualizmus. A dinamikus mozzanat sugalmazására határt von a kellő és a való közé. Ha tehát a kellőt ideálisnak tételezi, akkor nyilvánvaló, hogy a valót másként képzei, azaz nem ideálisnak. A helyzet ekként úgy alakul, hogy a való és a kellő kettősségének állítása mellett kietartó „etikai“ idealizmus: metafizikai vagy ismeretelméleti tekintetben tulajdonképen realizmust kíván.

Érdekes megfigyelni, hogy azoknál a rendszerezőknél, akik az etikai idealizmust ismeretelméleti-metafizikaival kívánják egybekapcsolni, csődbe kerül az eredeti etikai idealizmus, helyesebben a dualizmus. Ha az idealitás határozmányát a kellőn túl a valóra is kiterjesztjük, akkor veszendőbe megy a kellőnek a sajátossága. Elkallódik a kell tényállásának evidens feszültségéből támadt az a gondolat, hogy a kellő a pusztá valósággal szemben többlet, specifikum, autonóm adottság. A szorosan etikai idealizmus: dualizmus. De az álta-



lános ismeretelmélet-metafizikai értelmű idealizmus elveszti az etikai idealizmus: dualizmus jellegét.

Jól megfigyelhető ez például Böhm Károly rendszerén. Böhm éles szemmel különbözteti meg egymástól az „ontológia” és a „deontológia” vagy „axiológia” világrendjét. A kell világot a van világán magasan felülállónak tünteti fel, eredeti álláspontja azért (a dualizmus értelmében való) nemes etikai idealizmus. Böhm azonban másfelől magát a valóságot is idealisztikusan értelmezi. Ismeretelméleti megfontolások következményeként a kellőn felül a valót is a „szubjektumból”, az „énből” eredtetni, amely szerinte minden idealitás forrása. Ennek az ismeretelmélet-metafizikai idealizmusának aztán nyilván áldozatul esik etikai idealizmusa, azaz etikai felfogásának dualisztikus jellege. Böhm rendszerében rejtett, de súlyos belső konfliktus támad. Először ideális sajátosságnak minősíti a kellőt. Másodszor azonban a valót is ideálisnak tételezi. Már pedig hogyha a kellőt is, a valót is ugyanaz az ideális tényező konstituálja: akkor megszűnik a kell sajátossága, elmosódik a mindenség axiológiai-ontológiai kettőssége. Akkor nincs értelme, hogy a valóság fölé még eszményt is tűzzünk. A kellért, az értékért, az idealitásért akkor a kisujjunkat sem kell megmozdítanunk, hiszen a valóság már eleve keresztül-kasul ideális, azaz kellő, vagy értékes. Böhm rendszerének ez a belső ellentmondása jól mutatja, hogy „etikai idealizmus” nem követel egyúttal metafizikai idealizmust. Ennek éppen az ellenkezője igaz. Etikai idealizmus csak ismeretelmélet-metafizikai realizmus mellett állhat meg.

A kétféle idealizmus illetéktelen összeszővődését figyelhetjük meg Rickert Henrik gondolatrendszerében is. Rickert — amennyiben a „reális valóság” és az „irreális érték” világát egymástól élesen megkülönbözteti — a fent körülírt dualizmus, vagy más szóval az etikai idealizmus álláspontjára helyezkedik. Másfelől azonban az idealizmust ismeretelmélet-metafizikai téren is érvényesíteni igyekszik. E tekintetben a transzcendentális idealizmus belátására támaszkodik. A valóságot nem tételezi a tudattól idegen alakulatnak, hanem azt tartja, hogy a valóság a szubjektum tárgyalkotásának az ered-

ménye. Ez az alkotás viszont transzcendens norma felszólítására történik. A helyzet tehát tulajdonképpen az, hogy a valóságot a tudat közbejöttével „az igazság“, azaz egyik „érték“ konstituálja. Ha mármost e szellemes ismeretelméleti konstrukciónak a következményeit etikai téren is számba vesszük, meg kell látnunk, hogy áldozatul esik neki a dualizmus, a valóságnak és az értéknek egymástól való eredeti megkülönböztetése, vagyis az etikai idealizmus. Mert hiszen, hogyha a valóság is végső soron értékalakulat, akkor az értéksíkon valóság és érték találkoznak, egybeesnek. A valóság szükségképpen értékminőségű. A valóság világában nincs is semmi, ami nem volna egyúttal értékszerű. Ekként nincs is tere a kellben feszültségnek, a világ nem is kettősség — ahogyan azt Rickert eredetileg állítja, — hanem értékből egyöntetűen kibontakozó egység. Az etikai idealizmusból ismeretelméleti-metafizikai idealizmus hozzájárulása útján inkább etikai realizmus lett. Realizmus azért, mert hogyha a reális valóság maga ideaszzerű, vagy más szóval értékszerű, akkor ebből az következik, hogy nem más kell, mint a reális valóság. S az efféle álláspont joggal realizmusnak nevezhető. Rickert rendszerén is jól megfigyelhető az, amit már Böhm rendszerével kapcsolatban megállapítottunk, hogy tudniillik az etikai idealizmus metafizikai realizmust követel és megfordítva, a metafizikai idealizmus etikai realizmust vonz. Rickert gondolatrendszerén a következő dialektikus folyamat követhető végig. Először feltárul benne, a reális valóságon felül, a valósággal szemben sajátos „értékbirodalom“. Ezzel adva vannak a világnézeti dualizmus, az etikai idealizmus körvonalai. Az újonnan felfedezett motívum, az „érték“ azonban elkápráztatja a gondolkodót. Túlméretezi az érték jelentőségét és a világ teljes súlyát immár reá, az értékre kívánja helyezni. Ekként a valóság elsikkad az érték mellől. Újabb monizmus alakul ki; a közönséges, megszokott, kritikátlan, naív valóságmonizmus helyébe értékmonizmus lép. Végeredményben azonban nem sok jelentősége van annak, hogy minek nevezi azt az instanciát, amelyet egyetlennek tétel. Ez csak terminológiai kérdés. A fontos az, hogy a dualizmusból ismét monizmus lett. Az „értékfilozófia“ így voltaképpen elvágja az útját a kellben adott dinamizmus érvényesíté-



sének. Eredetileg etikai idealizmusnak indult, de végül az etikai idealizmus megtagadásához, etikai realizmushoz kell vezetnie. Rickert metafizikai idealizmusa elemésztí az etikait. Rickert rendszerén is megfigyelhetjük, hogy nem szabad az etikai idealizmust a metafizikaival összetéveszteni. Az utóbbi az előbbit inkább kizárja.

Az az etikai felfogás, amely a kell tényállásában megnyilatkozó dinamikus jelentésmozzanatra épül — mondottuk — nevezhető dualizmusnak, transzcendentizmusnak és nevezhető idealizmusnak is. De az idealizmus terminusával vigyázni kell. Mindig szem előtt tartandó, hogy itt nem általában idealizmusról, hanem csak sajátosan erkölcsfilozófiai idealizmusról van szó.

Ugyanennek az erkölcsi felfogásnak jellegzetes vonása a kemény erkölcsi szigorúság is, azért azt „rigorisztikus“ álláspontnak is lehetne nevezni. A „kell“ ugyanis szerinte nem-lét. A kell idegen a valóságtól és érte a valóság ellenében fel kell venni a harcot. Ami van, az szükségképpen elégtelen abból a szempontból, hogy mi kell. Bármilyen legyen is a kell, annyi bizonyos, hogy „nem van“: hogy nincs. A kell olyasminnek a szolgálatára kötelez, ami túl fekszik a valóságon. S ami valóság, annak a leigázása kell. A normatív törvény tartalma teljességgel más, mint a természeti törvényé. A kell parancsa: erőszak a világ rendjén. Ebből következik, hogy az erkölcs útja tövises; minden elképzelhető út közül a legszűkebb ösvény.

Ez a kellből kiemelt „dinamikus“ jelentésmozzanatra alapozott erkölcsfilozófiai álláspont voltaképpen még több is, mint „rigorózus“, egyenesen „pesszimiztikus“. Szerinte kemény, hősi, öncélú küzdelem kell a tapasztalati világ ellen, a természet ellen, a valóság ellen. Az ilyen harcnak azonban valóban nem kecsesgetők a kilátásai. Aránylag még a legnagyobb kilátása lehet a sikerre annak, aki okosan beéri azzal, hogy a kellel ellenséges, azaz önmagában gonosz világgal szemben, tartózkodó viselkedést tanúsít: az önmagában bűnös természet irányában közömbös. Az élet csábításainak hátat kell fordítani. Legkevésbé rossz még az a magatartás, amely a világot, a természetet, az életet megtagadja. A kellnek eleget tenni tehát

annyi, mint szembefordulni a valóság sodrával. Az igaz élet eszménye a „contemptus mundi“, az életet és örömeit megtagadó aszkézis.

Tulajdonképpen azonban ez is csak félmegoldás, merő negatívum. A kell felszólítása ebben nem merülhet ki. A kell jelentésében rejlő dinamikus mozzanat korántsem a nihilizmus felé ösztökél. Bármilyen is a kellnek a valóságon túl megbúvó tartalma, annyi bizonyos, hogy az valami pozitív dolog. A „contemptus mundi“ magatartásával pedig ennek a pozitív felszólításnak még nem tettünk eleget. A rezignáció kevés: tevékenységre kell vállalkoznunk. De vajjon mik lehetnek a kilátásai az olyan tevékenységnek, az olyan erőfeszítésnek, amely a valóság kérlelhetetlen törvényeivel száll szembe? A kell így tekintve kilátástalan küzdelemre készítet. Ebben hangzik ki a dinamikus mozzanat meghatározta erkölcsi felfogás teljes sivársága és sötétsége. A természet elleni hősi küzdelem nemcsak a legsúlyosabb feladat, hanem eleve céltalan és terméketlen is.

Világosan látszik ezen a ponton, hogy a „dinamikus mozzanat“ egymagában, a kell teljes jelentésének kimerítésére, elégtelen. A kellésnek nincs ugyanis értelme, ha a követelmény lehetetlenségre vonatkozik. A dinamikus mozzanaton alapuló erkölcsfilozófiai „dualizmus“, „transzcendentizmus“, „idealizmus“, „rigorizmus“, „pesszimizmus“ — vagy akármi másnak nevezzük is a most tárgyalt felfogást — önként túlvezet önmagán. Önműködően rákényszerít a „sztatikus mozzanat“ nyomaira. Az, ami kell, nem lehet idegen a valóság törvényszerűségétől. A „kell“ és a „van“ között — éppen a kell evidenciája szerint — valami eredeti megfelelést, összhangot, vagy egybevágást feltenni szükséges.

9. A kell evidenciájában adott „sztatikus“ jelentésmozzanat a kellő és a való azonosítását követeli meg. A kellő a feltétlenség, a szükségképiség jellegével jár, ilyen értelemben Abszolútum s így természetszerűleg egyúttal valóság is. A sztatikus mozzanatnak észszerű következménye az a tétel, hogy a valóság határozománya éppen a kellőt illeti meg első-



sorban. Ezt a sztatikus mozzanaton épülő álláspontot tehát erkölcsfilozófiai realizmusnak lehetne elnevezni. De mondhatjuk immanens erkölcsi felfogásnak is, utalással arra, hogy szerinte a kellő nem a valóságon kívül, hanem éppen benne található. Ezt az álláspontot továbbá identizmusnak vagy monizmusnak is nevezhetjük. Szerinte ugyanis a kellő egyúttal valóság; kell és van egyetlen principium, kellő és való alapjában ugyanaz. Nincs szükség a kellő és való kettősségének dualisztikus megkülönböztetésére.

Bárminek nevezzük is ezt a sztatikus mozzanaton alapuló erkölcsfilozófiai álláspontot, annyi bizonyos, hogy határozott, egységes, zárt felfogást jelent. Ebben a tekintetben azonban egyet még tisztáznunk kell. A monizmus történetileg ugyanis két arculatot mutat. Aki a van és a kell egyesítésekor az azonos instanciának elsősorban a közvetlen adottságára figyel, azaz aki a végső soron azonos instanciának a valóságvonását látja inkább, vagy más szóval aki a való és a kellő egyesítésére a való oldaláról indul: az valamiképpen mindig a valóság robusztus talaján is marad. A valóságban fedezi fel a kellő csíráját; a tények termékeny világa emelkedik előtte a kellő rangjára. A közönséges, nyers, mindennapi természet táguul bele a kellés mennyei szférájába. Ezzel szét is foszlik a kellő transzcendenciája, megszűnik a finom, de fenyegető idegensége. A „kell“ számai a mindennapi élet struktúrájába vannak beleszöve; az egész vízió valamiként a nyugodt és biztos egyensúly érzetét kelti.

A való és kellő azonosításának azonban más történeti útja is lehetséges. Helyesebben: a való és kellő azonos voltának felfedezése más fordulattal is megtörténhetik. Lehet az azonos instanciának elsősorban a kellő oldalára is figyelniünk. S hogyha a kellőből indulunk, akkor a megoldás valamiképpen felülről, éteri magasságokból tör keresztül; a kellő átjárja a közvetlen, tapasztalati valóságot, de megtart valamit eredeti magasztosságából. Inkább a valóságot is valami misztikus fénybe vonja, ellátja a fenség bélyegével, maga mellé emeli a piedesztálra. A mindenséget, amelyben a való s a kellő azonos, itt a tömjénfüst nehéz illata lengi körül.

A monista elméletek fiziognómiájában nyoma marad az

élménytartalmak különbözőségének, vagy az élmények különböző rétegződésének. A monizmusnak két történeti változata lehet a szerint, hogy a valóság határozománya illeszkedik-e hozzá a kellhez, vagy megfordítva, a kellé a valósághoz. Elkeseredett szellemi küzdelmek a tanúságai, hogy ez a pusztán csak esetleges különbség nem egészen jelentéktelen dolog. Gondoljunk Szent Ágostonnak Pelagius elleni küzdelmére. Szt. Ágostonnál a „kell“ és a „van“ az égi magasságokban ölelkeznek össze. Pelagius viszont a közvetlen földi valóságban véli felismerhetni a kell vonásait. Ha azt tekintjük, hogy a kell és a van elve között sem Szt. Ágoston, sem Pelagius nem látnak törést, mondhatjuk, hogy a kell és a van viszonyáról nagyjából megegyezőt állítanak. Történetileg köztük mégis nagy az ellentét; Szt. Ágostonnál a van és a kell közös instanciája magasztos megvilágítást nyer. Pelagius mintegy elnaturalizálja a van és kell közös instanciáját. S a két álláspont között ekként tényleg összeütközésre kerül a sor. Vagy gondoljunk azokra a küzdelmekre, amelyeket Aristoteles kezd, avagy amelyeket a mindenkori arisztotelizmusnak kell folytatnia a platonizmus ellen. A platonizmus a földi, a természeti világot vezeti vissza és szövi bele az égi világba. Az arisztotelizmus viszont az égi szikrát hozza le a földi dolgokba. Mind a két felfogás ekként joggal tekinthető az égi-földi kettősségre vonatkozó tan kiküszöbölésének, világnézeti dualizmus elegyengetésének. Köztük a történet folyamán — pillanatnyi szempontunkból azt kell mondanunk: sajátságos módon — mégis sokszor áll a hare.

Ezekből a példákból láthatjuk, hogy a befutott lélektani vagy történeti út különbözősége egyéni bélyeget hagy a volta-képpen közös eredményen. Mert az eredmény valóban közös. A lényegben a két felfogás között eltérés nincs. Valójában mindegy, hogy a kellt kapcsoljuk-e a vanhoz, vagy a vant a kellhez. Hiszen egyetlen dologról van szó, amelynek a kell is, a van is egyként határozománya. Logikai szempontból nincs is két ilyen monizmus, hanem a kettő ugyanaz, a kellő és a való azonosságát valló ugyanazon tételt közelítették meg különböző oldalokról. A következetesen végiggondolt „erkölesfilozófiai monizmus“ egyöntetű, egységes álláspontot szolgáltat.



Ez a monista felfogás végül is életigenlő optimizmusban csendül ki. A kell teljesítése szerinte nem ütközik akadályokba. A kell szempontjából éppen az felel meg, ami a van szempontjából pozitív, ami természetes; maga a valóság kell, maga a természet kell. Az erkölcsi kell tartalma a természet napsütötte ölén keresendő, nem pedig elvont spekulációk gyötrődései közt, dohos cellák aszkézisében. Ha így tekintjük a dolgokat, akkor indokolatlannak látszik az egészséges kedélyből adódó természetes hajlamoknak a kötelességgel negatívumként való merev szembeállítás. Az ilyen önkínzó kegyetlenség gyanút ébreszt; mögötte talán ressentiment bujkál, vagy a felesleges áldozatban való hamis kéjtelenség. A valóságtól való duzzogó elfordulásra nincs szükség. Az erkölcsi teendő nem valami különlegesség. Csak természeti adottságainkat kell követnünk és kiélnünk. Az erkölcs útja nem szűk és tövises ösvény, hanem tágas, kényelmes csapás. Nem vezet neki akadályoknak, hanem ellenkezőleg, határozottan terel a biztos cél felé.

A valóságtól való konok elfordulás erkölcsileg indokolatlan magatartás. De ez sem gonoszság tulajdonképpen. Erkölcsileg helytelen magatartás egyenest lehetetlen az ilyen felfogás szerint. A kell elve ugyanis egybeesik a van elvével. A megvalósult dolgok szükségképpen megfelelnek a kell szempontjából is. Minden viselkedést szentesít a valósága és pusztán a megvalósultsága biztosítja minden magatartás számára: a kell kritériumának való megfelelést. Az erkölcsi normatívum beépült a valóságba, természeti konstitutívum is egyben.

Ezt a realista vagy monista erkölcsi felfogást eredményezi a kellben nyilvánuló „sztatikus mozzanat“ következetes érvényesítése. Az ekként végiggondolt gondolatmenet azonban súlyos nehézségekbe bonyolít. A végén ugyanis erkölcsi nemtörődömség, közömbösség, ernyedő quietizmus áll. Az efféle álláspont eszménye elveszti eszmény-jellegét, „kellje“ nem „kell“ többé. Ha ugyanis a kellő: valóság, hogyha a megvalósult világ: szükségképpen jó, akkor semmi értelme sincs annak, hogy a való mellett még külön kellőt is tételezzünk. Minden jól van úgy, ahogy van; sőt hiába is lenne minden igyekeztünk, kellőt idegen dolgot létrehozunk egyszerűen nem lehet. A kellésnek semmi értelme sincs, hogyha a benne tartalmazott



követelmény szükségképiségre vonatkozik. Aki a kell jelentésében csak a sztatikus mozzanatot méltatja figyelemre, az végül is összeütközésbe kerül a kell jelentésével. A sztatikus mozzanat egymagában nem meríti ki a kell jelentését. Mellette a dialektika benső erejénél fogva utat tör magának a dinamikus mozzanat is. Az ilyen egyoldalúan „realista“, „monista“, „optimista“, „quietista“ erkölcsfilozófiai álláspont felé megoldhatatlan kérdések merednek: honnan a kell tényállásában kétségtelenül adott feszültség? Ha minden úgy van jól, ahogy van, akkor felesleges egyáltalán törekednünk és nem is igaz az, hogy „kell“. És honnan akkor az értékelés lehetősége? Ha minden valóság szükségképpen és egyaránt „kellő“, akkor mi lehetne az alapja valóság és valóság között tett olyan megkülönböztetésnek, amelyet az értékelés aktusában egész bizonyosan joggal teszünk? Az ilyenféle kérdések erjesztő hatására a dialektika újra megindul. A monizmus háttéréből ismét a dualizmus kontúrjai bontakoznak elő.

10. A kell jelentésében feltalált két jelentésmozzanat, a „dinamikus motívum“ és a „sztatikus motívum“: egyenként egy-egy indokolt erkölcsfilozófiai felfogásnak válik alapjává. Ezek a felfogások szembenállnak egymással. Miként a kellben kergetődő jelentésmozzanatok, ugyanúgy az általuk meghatározott alapvető erkölcsi felfogások is: vonzzák és ugyanakkor taszítják egymást. Az erkölcsi felfogás hullámmzásának ezt a két ideális végpontját — a következő fejtegetések egyszerűsítése érdekében — alkalmasnak látszik könnyen kezelhető megnevezésekkel ellátni. Azt, amelyik a kellben adott feszültséget, a kell és a van különbözését emeli ki, láttuk, idealizmusnak, vagy dualizmusnak lehet elnevezni. A másikat pedig, amelyik a kell és a van megfeleléséből indul, realizmusnak, vagy monizmusnak lehet elnevezni. Az „idealizmus-realizmus“ szembeállításánál mégis jobbnak látszik itt a „dualizmus“ és „monizmus“ szembeállítása, illetve megnevezése. Az előbb említett terminusokkal ugyanis a közelmúltban visszaélések történtek: túlkorai és túlegyszerű általánosításoknak váltak a forrásává és így sok felesleges vitának lettek az okozói. Félreértéseknek



vehetjük elejét, hogyha ezeket a megnevezéseket elkerüljük.

A kell jelentésének belső osztódása — mondhatjuk tehát — két tipikus erkölcsfilozófiai felfogást határoz meg: dualisztikusat és monisztikusat. De a kell jelentésében meghúzódó antinómiának nemcsak az erkölcs elméletében jut szerep. A dinamikus és a sztatikus mozzanat dialektikája nemcsak két tipikus etikát, hanem természetszerűleg két tipikus erkölcsöt is meghatároz. A dinamikus mozzanatnak szigorú, aszkétikus kötelességmórál felel meg, a sztatikus mozzanatnak pedig derűs és engedékeny természetmórál.

E két erkölcs azután nemcsak eszményt jelent, hanem magatartásformát is. Úgyhogy a kell jelentéséből kielemezett és sokszor említett két mozzanat közvetve karakterológiai típusrendszernek is alapot ad. Karakterológiai szempontból a rigorózus dualizmusnak a világtól elzárkózó, befelé fordult egyéniség felel meg, az optimista monizmusnak pedig az érzelmekben gazdag, nyílt, kedélyes típus.

A kell dinamikus és sztatikus jelentése továbbá — közösségek, korok és kultúrák életében — vezérlő eszmékként is felbukkanhatnak s így a „dinamikus“ mozzanat és „sztatikus mozzanat“ nem alaptalanul alkalmazhatók történetfilozófiai kategóriákként sem. Az „immanens“ és „transzcendens“ vagy „naturalista“ és „idealista“ világszemlélet feszültsége és váltakozása nem alaptalanul tekinthető lényeges történetmetafizikai erőnek.

A kell antinómikus struktúrája természetszerűleg megmutatkozik még az erkölcs társadalmi alkalmazásának területén: a pedagógiában és politikában is. Dualisztikus, pesszimisztikus erkölcsi felfogás mind a politika, mind pedig a pedagógia terén tekintélyen alapuló kemény fegyelem eszményével jár együtt. A monisztikus, optimisztikus erkölcsi felfogás politikában és pedagógiában egyaránt engedékeny, lágy, liberális magatartást von maga után.

Érdekes volna végigkövetni ezt a kettős struktúrát az említett területek mindegyikén; az erkölcsön, az erkölcs elméletén: az etikán, a karakterológiai valóságon, a történeten, a politikában, a pedagógián. Nyilvánvaló azonban, hogy mindezt számbavenni hatalmas és erősen túlméretezett vállalkozás

lenne. Az alább következőkben csak arra teszünk kísérletet, hogy a „dinamikus“ és „sztatikus motívum“ szerepét, váltakozását, küzdelmét: az etikában, helyesebben az etikátörténet néhány pontján kimutassuk.



## II.

### **A dualizmus és monizmus örök ellentéte az etikátörténet tükrében.**

11. Feladatunk most az, hogy a szisztematikus gondolkodásból nyert eredményt, tudniillik az antinómiát, az etika történetében is felkutassuk. De mindjárt előre leszögezhetjük, hogy a dualizmus és a monizmus csak ideáltípusok. A filozófiatörténet során sohasem fordult elő az, hogy etikai rendszer a kell antinómiikus jelentésmozzanatai közül csak az egyiken épült volna fel. Ez magától értetődik, hiszen az ilyesmi nyilván egyoldalúság is volna. Minden komoly és nagyjelentőségű rendszer mindig mind a kettőt figyelemre méltatta. A monisztikus és dualisztikus tendenciák éppen a rendszereken belül folytatják le a maguk végzetszerű harcát és végtelen dialektikai játékát. A következőkben éppen azt próbáljuk kimutatni, hogy a nagy etikai gondolkodóknál két különböző, sőt ellenkező tendencia található fel. A nagy etikusok hangot adtak mind a monizmusnak, mind pedig a dualizmusnak. Rendszernek — igaz — szintézisre kell törekednie. De a kell jelentésében örök és feloldhatatlan ellentét feszül; s ha ez így van, akkor a szintézis nem is lehetséges. A monizmus és a dualizmus elemei valóban a nagy gondolkodóknál is csak egymás mellé sorakoznak inkább, nem olvadnak tömör egységbe. Még azoknál is csak laza a két motívum összeszővődése, akik gondolataikat látszólag kerek rendszerbe foglalták. Bármelyik közismert nagy erkölcsfilozófiát vesszük is szemügyre, a monizmus és a dualizmus száalai mindegyikben szétfejtethők egymástól. Minden erkölcsfilozófia mélyén, még a látszólagos rendszeresség ellenére is, ott bujkál a kell antinómiája. S ha erőit szabadon

érvényesülni engedjük, szétfeszíti a többé-kevésbbé erőszakos szerkesztmény mesterséges kötelékeit. Ezt a tényállást megpróbáljuk néhány példán bemutatni. Ha ez a szemléltetés valóban sikerül, akkor ez bizonyos értelemben az eredeti eredmények igazolásának is tekinthető. A kell antinómiáját apriori deduktív eljárással állapítottuk meg. Ha most aposteriori, történeti, pontosabban etikatörténeti anyagból indulva, induktív eljárással is hasonló eredményhez jutunk, ez csak megerősíthet elméleti pozíciónkban. Megerősítheti azt a megállapítást, hogy a kell jelentése csak antinómiában: azonos alaphól egyaránt következő két ellentétes tartalmú tételben teljesedik ki; hogy az erkölcsfilozófia aporiában végződik; végső pontja kérdés; olyan kérdés, amelyre egyértelmű felelet nincsen.

A történeti példák tanúsága persze nem tekinthető teljesértékű igazolásnak. Ha igaz is az, hogy a filozófiatörténet egész folyamata alatt a kell problémáján felülkerekedni nem sikerült, ez még nem jelenti a megoldás elvi lehetetlenségét. Az, ami nem sikerült mindeztideig a multban, sikerülhet még ezután a jövőben. A történeti visszapillantástól nem is eddigi eredményeink szigorú elvi igazolását reméljük, hanem inkább a fenomenológiai eljárással nyert szisztematikus jellegű — noha végső pontján aszisztematikus — eredményünk szemléltető ábrázolásának szánjuk.

12. Sajátos szempontunkból először az *arisztoteleszi* erkölcsfilozófiai felfogást tesszük rövid szemlélődés tárgyává. Nem konkrétan Aristoteles elméletét kívánjuk itt vizsgálni, ahogyan ez műveiben áll előttünk. Csak arról az „arisztotelizmusról“ beszélünk, amely a filozófiai köztudatban benne él és a maga belső értékének súlya miatt mindenkor benne hat. Ez a koncepció valóban egyöntetűnek, minden belső ellentétől mentesnek látszik. Az említett antinómia benne mégis fellelhető.

Az arisztoteleszi felfogás a dolgok értékességének (és jelentésének) transzcendenciáját tagadja; a kellett a „τόπος νοητός“-ból, az ideák világából a realitásba menti át; az „ἐντελέχεια“ képében magukba az evilági dolgokba ülteti bele. Ezt azonban úgy, hogy megvalósultságának az állapotát nem a dolog minden-



kori jelenébe helyezi, hanem a dolognak a jövőjébe löki ki; a dolog kell-vonását (és egyúttal jelentéstartalmát) egy reménybeli kiteljesedéshez köti.

Ilymódon lényege szerint a dolog egybeesik a kellel; a kell benne van a dologban, azonos vele. Ebben kielégülhet a kell jelentésében lévő sztatikus mozzanat. Az arisztotelizmus ekként joggal igényelheti magának az erkölcsfilozófiai monizmus érdemét. Másfelől azonban az arisztotelizmus szerint a dolog potenciális állapotában még nem azonos a kellel: a dolog bontakozásban, fejlődésben van s a kellt csak a folyamat végén éri utól; a van és kell csak ott azonosulnak. Ebben a feltevésben elismerést nyer a kell jelentésében lévő dinamikus mozzanat is. Az arisztotelizmus ilyen módon a dualizmus érdemét is a magáénak vallhatja. Ez a felfogás tehát látszólag olyan egységgé kerekül, amelyben a kell antinómiája kiegyenlítést nyer. A kell a dolgok „formájaként”: „van”, hiszen a forma a dolog lényege. Másfelől azonban a kell: „nincs” is, hiszen a forma csak a jövő zenéje.

Az arisztotelizmus látszólag véghezvitte a lehetetlent. Képesnek mutatkozik arra, hogy a „valóságot” két ellentétes predikátum fényében egyszerre mártsa meg, ellenmondás nélkül állítsa egyidejűleg a valóságnak a kellel való azonosságát is, attól való különbözőségét is. Egy lélekzetre mondja ki a kell realitását is, irrealitását is. Csakhogy az azonosság elvét kijátszani nem lehet. A forma vagy egy a dologgal, vagy más. Ha egy, ha szükségképen meghatározza a dolgot, akkor a fejlődés folyamatának semmi jelentősége nincs, mert a folyamat kezdőpontjában is a forma határozza meg a dolgot. Így tekintve, a szóbanforgó felfogásból elpárolognak a dualizmus elemei, az egyértelmű monizmussá lesz. Magán viseli a monizmusnak minden érdemét és hiányosságát is. Ha viszont a forma nem szükségképpen határozza meg a dolgot, akkor a dolog a formától függetlenül az, ami; a dolog és a forma akkor egymástól különböznek. Így tekintve a felfogás egyoldalú dualizmussá válik — annak minden előnyével és hátrányával jár együtt; a monizmus elemei végleg kihulltak belőle.

Az egység látszata azonnal elhagyja a rendszert, hogyha ez elé a kérdés elé állítjuk: elvétheti-e a dolog a maga formá-

ját? Aki tagadja ezt, az csak monista, de nem dualista. Aki állítja, az csak dualista, de nem monista. Állítani is, tagadni is egyszerre nem lehet. Ha ezt belátjuk, kénytelenek vagyunk kételkedni az arisztoteleszi felfogás egységében. Mögötte inkább belső ellentét bukkan elő. Ez a belső ellentét pedig nem egyéb, mint az erkölcs jelenségének őseredeti antinómiája.

13. A dualizmus és a monizmus ellentétét, vagy másszóval a kell jelentésében nyilvánuló dinamikus és sztatikus mozzanat dialektikáját figyelhetjük meg a *Sztoa* erkölcsfilozófiai rendszerében is. Ez a dialektikus küzdelem persze leplezve van, egyébként rendszerről nem is lehetne szó. De a rendszer mélyén dúló ellentétet felszínre hozni nem nehéz.

A sztoikusok tanítása szerint erkölcsös az a magatartás, amely megfelel a természetnek (*ὁμολογουμένως ἕην τῇ φύσει*). Az erkölcs elve a helyes ész (*ὁρθὸς λόγος*); ez pedig egyúttal esze, elve a világnak is; mindenütt otthon van, körülöttünk a természetben éppen úgy, mint tudatunk mélyén. A kell elve tehát elve a mindenségnek, — lételv is egyúttal. Ez a felfogás pontosan egybeesik azzal, amit a fentiekben monizmusnak mondtunk — és ami megfelel a kell jelentésében rejlő sztatikus mozzanatnak. E felfogás szerint a kell nem valami sajátosság, nem olyasmi, ami idegen a léttől, ami tőlünk különleges erőfeszítést kívánna. Ha az kell, ami amúgy is van, ami természetes, akkor a kell nyilván célt is ér. Nincs is szükség különleges erkölcsi célkitűzésre. Ez a felfogás belső szükségszerűséggel, az erkölcsi szempontok különlegességének megtagadásához vezet: az adott valóság természetes minőségének erkölcsi igenléséhez. Következésképpen végiggondolva az efféle felfogás optimizmusához vezet, sőt tulajdonképpen erkölcsi quietizmusban végződik.

Éppen ezért meglepő, hogy a *Sztoa* álláspontja korántsem quietizmus, de még csak nem is optimizmus. A sztoikus morál a lehető legtávolabb áll minden erkölcsi lazaságtól, liberalizmustól, könnyedségtől, vagy akár ernyedtségtől. Határozott, szigorú erkölcsi mértéket állít fel, az erkölcs követésében kemény erőfeszítést, egyenest heroizmust követel. Márpedig ez a rigorozitás, ez az erkölcsi szigorúság olyan előfeltevéseket kíván,



amelyek a *δημιουργούμενος ζῆν* elvével homlokegyenest ellenkeznek. Azt tudniillik, hogy a kell valami távoli, nehezen megvalósítható eszmény. A vulgáris természettől nyilván igen különböz, mert hiszen csak a legnagyobb erőfeszítések árán közelíthető meg. A sztoikusok valóban állítják azt is, hogy a „kellést” teljesítő „böles” eszménye: szinte emberfeletti, szinte transzcendens. Olyan távoli és magas eszmény, hogy a világtörténet folyamán legfeljebb ha egyszer-kétszer sikerült megvalósítani. Ezek szerint a kell korántsem „természetes”. Semmiképpen sem azonosítható magával a léttel, hanem annak magasan felette áll. Mindez pontosan összevág azzal a felfogással, amelyet a megelőzőkben dualizmusnak neveztünk el és amely megfelel a kell jelentésében rejlő dinamikus mozzanatnak.

Nem kétséges, hogy ebben az egységesnek mutatkozó erkölcsfilozófiában voltaképpen erős dialektika feszül. A szigorú, antinaturalista, askzétikus életeszmény szöges ellentétben áll az azal az erkölcsi felfogással, amely az erkölcs mértékéül éppen a természetet tüzi. „Wozu ein Prinzip aus dem machen, was ihr selbst seid und sein müsst” — jegyzi meg találóan ezzel kapcsolatban Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse*, 9.). Könnyű észrevenni, hogy a belső ellentét élet az a többértelműség tompítja, amely az *ὁρθὸς λόγος* fogalmában megbúvik. E kevésbé differenciált fogalom jótékony ködbe burkolja az ellentétet. Az *ὁρθὸς λόγος* ugyanis egyszer lételv; hiszen a *λόγος* mindent átjár; így tekintve jogaihoz jut a sztatikus mozzanat. Mászor azonban a szóbanforgó *λόγος* specifikum; nem akármilyen *λόγος*, hanem éppen *ὁρθὸς λόγος*: a jelzőben megkülönböztetés van. E fordulattal a *λόγος* vulgáris valóságelvből kivételes eszménnyé finomul. A konstitutívumból normatívum válik. A *λόγος* az immanencia televényéből transzcendens égi magasságokba röppen. Így tekintve már nem a „van”, hanem a „kell” elve. Ennek a beállításnak a továbbszövése azután az a sztoikus tan, mely szerint a közönséges emberi természet (az ami „van”): a *πάθη*, az alantas szenvedély uralma alatt áll. Való és kellő között ekként távolság, feszültség pattan elő — s ebben kielégülést nyernek a dinamikus mozzanat követelményei.

A *λόγος* fogalmában rejlő többértelműség menti meg látszólag e finoman kidolgozott konstrukció egységét. Ha

azonban a Sztoa a *lóyos* mivoltára vonatkozóan egyszer színvállásra kényszerül, akkor derékba törik a konstrukció. Mert vagy lételv a *lóyos* — akkor nincs értelme az erkölcsi szigorúságnak, a hősi póznak; vagy pedig különbözik a lételvtől, akkor nem a lételv szerint: nem a természet szerint kell élni. És ebben az esetben le kell tenni az erkölcs megvalósításának lehetőségéről is. Vagy dualizmus, vagy monizmus. A kell jelentésében rejlő dinamikus és sztatikus mozzanatok egy rendszer keretében egymással meg nem férnek. A két értelmezés közt választani kell, az azonosság elvét kijátszani nem lehet. Ha a sztoikus elméletet az említett kérdés elé idézzük, lehull a lepel, kiderül a csíny: a látszat-szintézis mögött kirajzolódnak az antinómia éles körvonalai.

14. A kell eredeti antinómiája *Szent Ágoston* erkölcsfilozófiájában is megmutatkozik. *Szent Ágoston* erkölcsi szigorúsága a szenvedélyességig fokozódik. Szerinte az emberiség, természeti állapotában, „*massa damnata*“. A közönséges természeti élet szégyenletes fertő; olyan kárhozát, amelyből csak a kiválasztott kevesek számára van menekvés. A természeti állapotot erkölcsi szempontból szélsőséges pesszimizmussal ítéli meg; az szerinte teljességgel nélküli a kell jellegét. A kell ennek megfelelően a transzcendencia fényében tündöklök. Az e világi lét szennyeiből a transzcendens kell tisztult levegőjébe csak különleges úton, egészen kivételes módon, egyenest csoda révén lehet felemelkedni: isteni kegyelem által. A természet, a „van“ világa, úgy ahogy van, élesen elválk a kell rendjétől. Ebben nyilvánvaló dualizmus tükröződik.

De félreismerhetetlenül benne van *Szent Ágoston* erkölcsfilozófiájában a monizmus csírája is — sőt a dialektika kérelhetetlen törvényeinél fogva ki is terebélyesedik benne. Látuk, hogy szerinte a kell forrása az Abszolútum: a kell isteni kegyelem függvénye. Isten pedig nemcsak a „kell“ formálója, de alkotója a valóságos világnak is. A kell ekként a valótól korántsem idegen, hanem éppen ellenkezőleg, kellő és való között eredeti a harmónia. A kell nem úgy valósul meg, hogy kedvéért valaki magát a létnek a kellől idegen törvényszerű-



ségeiből kiszakítja. A kegyelem erkölcsi állapotát csakis és kizárólag az Abszolútum, minden valóságnak is legfőbb forrása: Isten kelti életre. Az „erkölcs“ kizárólag Isten műve („isteni monergizmus“). Az erkölcsi személy teremtett létében előre, erkölcsileg is meg van határozva („praedestinatio“). Mivel ekként minden az Abszolútum alkotása, azért minden jól is van úgy, ahogy van. Tulajdonképpen nem is lehetséges olyasmi, ami a kell szempontjából negatív, vagy akár csak közömbös is volna. A világ, a valóság alapjában és erkölcsi tekintetben: eleve és szükségképpen jó. A van és a kell végső soron egybeesnek. Ebben a fordulatban már kétségtelenül megnyilvánul Szent Ágoston erkölcsi felfogásának monista jellege. A monista tendenciáról mindennél világosabban tanúskodik az a tény, hogy Szent Ágoston alaposan és behatóan foglalkozik a theodicaea problémájával. Annak igazolására vállalkozik, hogy a világban mindenütt jóság nyilvánul, vagy másszóval a fentiekben használt terminológiánkon kifejezve: hogy a „kell“ és „van“ egybeesnek.

A theodicaea problémájának Szent Ágoston valóban nagy figyelmet szentel. A jó és rossz látszólagos dualizmusa kiegyenlítést nyerhet szerinte már abban a gondolatban is, hogy a kegyelem ellentéte, a kárhozat: rossz ugyan az egyén partikuláris szempontjából, de nem rossz abszolút értelemben — az erkölcsi és a metafizikai szempontot magában foglaló kozmikus szempontból. Igaz, hogy nem minden személy részesül kegyelemben. Ez a tény azonban önmagában véve a kell szempontjából nem ítéltető negatívumnak. Hiszen e tekintetben éppen a kell és a van közös fóruma: Isten határoz. Döntésében a kellnek természetszerűleg érvényesülnie kell. Kárhozatra bizonyára azért ítéli a természeti állapotban sínylődő, bűnbeesett embereket, mert azok sötét sorsukat valóban megérdemlik. Kegyelemre jogigénye senkinek sincs s azért a kárhozat nem rossz, hanem erkölcsileg indokolt, a kell szempontjából helyénvaló. Ha tehát van erkölcsi rossz, az nem a kárhozat tényében keresendő, hanem másutt. Az erkölcsi rossznak a világban való előfordulását valóban nem igen lehet tagadni. Az életben lépten-nyomon találkozunk olyasmivel, ami kellnek meg nem felel. Az ilyesmi azonban Szent Ágoston szerint csak

arra való, hogy mint árnyék a fényt, a kontraszt hatásánál fogva kiemelje a jót. Végso sorban a jónak a kísérő jelensége. Értelme, célja, hivatása van, még pedig éppen ellentétében, a jóban s így attól pozitív erkölcsi jelentőséget is kap. Isten nem teremti ugyan a rosszat, de — a jó ügyében betöltött funkciójára való tekintettel — tűri; tőle az érvényesülési teret meg nem vonja. Éppen ebben a körülményben, hogy tudniillik a rossz nem isteni mű, újabb fontos támaszpontot talál Szent Ágoston theodicaeája. Pozitíve ugyanis szerinte csak az tartozik a világhoz, amit Isten hozott létre. A rossz pedig csak a teremtmények tökéletlen akaratából ered s így tulajdonképpen adekvát léte nincs is. A rossz „causa deficiens“, „defectus“, „privatio“ csupán.

Felesleges itt vizsgálunk, hogy az augusztinuszi theodicaeának ezek a tételei hogyan illenek össze, avagy hogy helyüket egyenként megállják-e: nem kell vizsgálunk a theodicaea sikerét. Megelégedhetünk annak a ténynek a megállapításával, hogy Szent Ágoston azt megkísérelte és ennek komoly figyelmet szentelt, mert fontosságot tulajdonított neki. Ez már egymagában kétségtelen bizonyíték Szent Ágoston erkölcsfilozófiájának monista tendenciája mellett. A monizmus álláspontjának legtisztább fogalmazása is, amely később a skolasztikában vált általánossá, megtalálható egyébként már Szent Ágostonnál: *quidquid est, in quantum est, bonum est*.

Ennek a monizmusnak szükségszerű következménye erkölcsi optimizmus, sőt quietizmus lenne. A középkor későbbi folyamán akadtak is olyan rajongó szektariánusok, akik ezt a következményt éppen Szent Ágoston nyomán levonták. A „szabad szellem testvérei“ a predesztinációra való hivatkozással feleslegesnek tartottak minden erkölcsi erőfeszítést, minden önmegtartóztatást. A kicsapongás szerintük erkölcsileg egy szinten van az aszkézissel: az előre meghatározottság végre is minden magatartást szentesít. Maga Szent Ágoston azonban mérhetetlen távolságban van az erkölcsi quietizmustól. Mindenféle erkölcsi lazaságot, szabadosságot kíméletlenül ostoroz. Szerinte szigorú kötelessége az embernek a földön, hogy kemény elhatározással álljon be az egyházi közösség fegyelmezett csatarendjébe. Bátran harcoljon a caritas, az isteni sze-



retet zászlaja alatt a cupiditas, a földi szeretet ellenében. Ez a rigorizmusa éles ellentétben van monizmusával: határozott dualizmust feltételez.

Szent Ágoston erkölcsfilozófiájából hiányzik az egyöntetűség. Az erkölcsi szigorúság, a kötelességmorál nem fér meg a theodicaeanak alapul szolgáló azon tétellel, hogy a valóság gyökeresen jó. A világtól való elfordulás erkölcsileg ugyanis csak akkor indokolt, hogyha a világ erkölcsi szempontból rossz. Vagyis a rigorozitás erkölcsfilozófiai dualizmust tételez fel. Ha viszont elfogadjuk a theodicaea eredményeit, melyek szerint a világ önmagában erkölcsileg jó, azaz hogyha az erkölcsfilozófiai monizmus álláspontjára helyezkedünk, akkor észszerűtlennek látszik a világtól való elfordulás, az erkölcsi szigorúság hirdetése. A theodicaea logikus következménye a valóság korlátlan érvényesítésének, a természet kiélésének liberális erkölce és etikája. Nyilvánvaló, hogy Szent Ágoston erkölcsfilozófiájában dualista és monista elemek rendszertelenül keverednek el egymással. Az ellentétes elemeket csak izzó egyéniségének sikerül ideig-óráig látszólagos egységbe forrasztani. Az augusztinuszi erkölcsfilozófiában, annak alapvető következetlenségében is az erkölcsi tényállás kétértelmősége, anti-nómikus volta objektiválódik.

15. A „dinamikus“ és a „sztatikus mozzanat“ kölcsönös játékát figyelhetjük meg *Spinoza* etikai álláspontjában is. Tudatosan vallott pantheizmusa („deus sive natura“) erkölcsfilozófiai szempontból szigorú és következetes monizmust határoz meg, azzal egyenest egyértelmű. A kell minőségét ugyanis nem lehet megtagadni: „az Istenségtől“. S mivel *Spinoza* szerint nincs semmi, ami nem az Istenség „modusa“ volna, azért nem lehet olyasni sem, ami a kell minőségét nélkülözhetné. A világ minden dolga az isteni természet uralma alatt áll. Előbbi terminológiánkon ezt úgy is kifejezhetjük, hogy ami csak van, mindaz megfelel egyúttal a kellnek is. S a kell viszont a valóságban ki is merül. A kell szempontja a van szempontjával egybeesik; az kell, ami van. A spinozizmus szinte determinálva van a természeti morál képviselőtére, erkölcsfilozófiai naturaliz-



musra: monizmusra. Annál nagyobb jelentősége van annak, hogy még maga Spinoza sem képes megmaradni a következő etikai monizmus útján. A kell evidens tényállása arra kényszeríti, hogy erkölcsfilozófiai felfogásában megpróbáljon helyet szorítani dualista elemeknek is. Spinoza — pantheistától valóban meglepő fordulattal — az egyetlen szubsztancia determinált moduszeként képzelt ember elé: sajátlagos kellett vetít. A kell tartalmaként az „önállítást“ jelöli meg. Azzal, hogy nem valami más, idegen célt tűz kellként az erkölcsi alany elé, hanem azt önmagát teszi meg kellé: látszólag elkerüli azt az ellenmondást, amely egyfelől pantheizmusa, másfelől valamely „kötelesség“ állítása között, vagy úgy is mondhatjuk: egyfelől eredeti monizmusa és másfelől a feltolakodó dualizmus között, kísért. Az erkölcsi alany szerint csak az önmaga valóságát intendálja. Az erkölcsi intenció tényében így látszólag eleget tesz ugyan a kell jelentésében adott dinamikus mozzanatnak. De mivel az intenció tárgya nem valami sajátlagosság, hanem maga a legközvetlenebb valóság, tudniillik az alany maga („önállítás“), ezért másfelől látszólag tapodtat sem tágit a maga pantheista-monista alapfelfogásától, amely a sztatikus mozzanatnak felel meg. A monista erkölcsfelfogáson belül az ugyancsak jogos dualista tendenciának úgy igyekszik igazságot szolgáltatni, hogy a dualizmus által a valóságon felül követelt második instanciául megint csak a valóságot teszi meg. Kifog a dualizmuson; elismeri, hogy kellként valamit tételezni kell, de nem mást tételez, hanem magát a valóságot.

Nyilvánvaló, hogy ez a műfogás legfeljebb csak arra lehet elég, hogy a tényállásban adott problémát eltakarja, de azt megoldani nem tudja. A dualizmus igényei bizonyára nincsenek kielégítve azáltal, hogy a valóságként adott ént még kellnek is tételezi. A dualizmus igényei az „önállításnak“ kellőül tételezése útján kielégítve csak akkor volnának, hogyha az önállítás céljául szolgáló „én“ lényege valamiként a valóságból magasan kiemelkednék. Ebben az esetben jogaihoz jutna a dinamikus mozzanat. Állna az a tétel, hogy a kell felette lebeg a vannak. De ez az elképzelés már ellenkeznék Spinoza alapvető felfogásával. Nem is állíthat ilyesmit, hogyha eredeti



pantheizmusát áldozatul dobni nem akarja. Mert pantheizmusa szerint minden dolog, mint az „Istenség vagy Természet“ módusa: az Istenségben, a Természetben gyökerezik. Az én lényege sem kereshető máshol, például valami sejtelmesen ködlő entelegehiában, hanem csak a természetben, a valóságban. „Önállítás“ tehát nem jelenthet mást, mint a valósághoz való hozzájárulást, már amúgyis megvalósult tény elfogadását. Az „önállítás“ ilyenén értelmezése már valóban megfelel a spinozizmusnak, pantheizmusnak: a monizmusnak, de nem felel meg a dualizmusnak.

Az „önállítás“ sajátlagos kell-jellegét tehát nem vehetjük komolyan. Vagy hogyha komolyan vesszük, akkor ki kell lépnünk Spinoza egyéb feltevéseinek zárt rendszeréből. Helyenként valóban úgy látszik, hogy az erkölcsi dualizmus kedvéért maga Spinoza is frontot változtat, odahagyja a monizmust. Az önállításban, a helyes magatartásban a pusztá léttel szemben tényleg többletet, sajátos, éppen kellő formát lát. Nem elégszik meg azzal az általánossággal sem, hogy az önállítás kell. Továbbmenőleg megjelöli az „önállítás“ helyes módját is. Az affektusok között olyan egyensúlyozó játékot kell szerinte folytatnunk, amelyből győztesként a „belátás“ emelkedik ki. S a belátás, a tudatosság — egyúttal pedig az erkölcsi élet — legmagasabb foka az „amor Dei intellectualis“. Az ilyen különleges kell tételezése, sajátos értékszempontról érvényesítése valóban: mintha felbontaná a determinista-pantheista-monista rendszer egységét. Annyi bizonyos, hogy a dualizmus betolakodásától még a szinte tipikusan monista spinozizmus sem tudja magát mentesíteni. A kell jelentésének „dinamikus mozzanata“ még itt is utat tör magának.

Spinoza erkölcsi felfogásának futólagos áttekintése is arról győzhet meg, hogy az említett tendenciák egyikével nem lehet egymagában kijönni. A monizmus is, a dualizmus is helyet követel magának az erkölcsi felfogásban.

16. A monizmus és dualizmus váltakozó küzdelmeként, mérkőzéseként érthető meg az *angol erkölcsfilozófiájának* a Spinoza-korabeli és az ezt követő alakulása is. Ennél a szem-



pontunkból rendkívül érdekes és tanulságos alakulásnál érdemes egy kicsit hosszabban időzni.

Eredetileg két irány vetekszik itt egymással. A „cambridge-i iskola“ az erkölcsi kell abszolút voltát és a valóságban való fundáltságát hangoztatja. A kellben levő sztatikus motívumnak szentel figyelmet: monista. A másik iránynak Hobbes és Locke az apostolai. Ez az irányzat a kell jelentésében megnyilvánuló mozzanatok közül a dinamikusát érvényesíti; a kellőt a valóval szemben többletnek, másnak, heterogénnek képzei, azaz dualista. A cambridge-i iskola (Cudworth, More, Cumberland) és a Hobbes—Locke-féle felfogás szembenállása példázza itt a kell eredeti antinómiáját. Az antinómiának ebbe a történeti megfogalmazásába azonban egy sajátos motívum játszik belé, amely a szembenálló felek mindegyikének felfogását befolyásolja. E sajátos motívumnak a probléma anyagába való belekeveredése — mint látni fogjuk — azt eredményezi, hogy mindkét tipikus álláspont új jelleggel gyarapszik. A cambridge-i irány a maga történeti helyzetében nemcsak a monizmusnak, de az erkölcsi abszolutizmusnak is, — a másik irány pedig nemcsak a dualizmusnak, hanem az erkölcsi relativizmusnak vagy nominalizmusnak is tipikus képviselőjévé válik.

A cambridge-iek valóban a tipikus monista felfogást személyesítik meg. A kell jelentésében meglátják a szükségképi-ség vonását és ebből a kellnek a valóságára, a kellnek a valóságba eredeti módon való beletagoltságára következtetnek tovább. A kellő korlátlanul, abszolút értelemben kell és ez egyúttal kizár minden, a megvalósulására vonatkozó esetleges kételetyt. Isten a kellőt a természetbe eredetileg beleteremtette, ezért az erkölcs, a vallás, a jog, hasonlóan a matematikumhoz: a valóságra nézve konstitutív jelentőségű, apriori adottság. A kellnek megfelelő cselekvés követi egyúttal a valóság vonalát is. A kellel ellenkező cselekvés meg természetellenes is. A helyes magatartás tehát nemcsak erkölcsileg megfelelő, hanem a valósággal kapcsolatban esetleg fellépő konfliktusoktól is megőriz, azaz eudaimonikus szempontból is a legcélravezetőbb. A helytelen magatartás viszont nemcsak erkölcsi vétség, hanem a természet rendjével való gögös szembeszállás is. Az



ilyesmi pedig megbosszulja magát; az erkölestelen élet eudaimonikus szempontból is bajt okoz. „Van“ és „kell“ eredeti harmóniában csendülnek itt össze s ez tipikus erkölcsfilozófiai monizmus.

Határozott erkölcsfilozófiai monizmusnak mondható Mandeville felfogása is. Ebből a szempontból Mandeville erkölcsfilozófiája a cambridge-ieké mellé sorolható annak ellenére, hogy sok tekintetben tőlük különbözik. Mandeville szélsőséges naturalista. Sajátlagos erkölcsi motívumokat egyáltalán nem hajlandó elismerni. Az önérdék megtagadása szerinte csak ámitás; minden magatartás indítéka közönséges önzés. Ez azonban szerinte rendjén is van így, mert éppen a közönséges önzés, a sokszor alantasnak bélyegzett ösztön az, ami a társadalom gépezetét üzemben tartja, a kultúrát fenntartja. A cambridge-iek korántsem ilyen naturalisták és ebben köztük és Mandeville között kétségtelen eltérés van. De megegyeznek annak az állításában, hogy nincs külön „van“ és külön „kell“, hanem hogy a kettő ugyanaz. S számunkra most ez a fontos, mivel éppen ez a lényege a monizmusnak. A cambridge-i irány és Mandeville felfogása ilyen értelemben egyként monizmus. Mindkettő magán viseli a monizmus minden érdemét és minden hiányosságát is. Érdemük, hogy eleget tesznek a „sztatikus mozzanat“ igényeinek. Hiányosságuk, hogy elhanyagolják a „dinamikus mozzanatot“. Tanácstalanul állanak e kérdés előtt: ha a kellő amúgy is van, miért „kellene“ még ráadásul?

E monista iránnyal szemben a dialektika kérlelhetetlen szükségszerűségével lép fel az angol erkölcsfilozófiában egyidejűleg a dualista irányzat is. Már Hobbes, majd Locke, később Warburton és Paley az erkölcsöt a valóságtól, a pusztá természettől igen különbözőnek tüntetik fel. Ezek a filozófusok valóban eleget tesznek a dinamikus mozzanat követelményeinek; okát adják a kell evidens feszültségének. Hobbes szerint az erkölcsöt a tapasztalatból leszűrt okosság alapozza meg, — az erkölcs olyan megalkuvó magatartás, amely aposteriori alakul ki. Az egymásra természetszerűleg acsarkodó emberek belátják, hogy az okosabb bizonyos mértékig enged és azért megszerkesztik az erkölcsi intézményét: a társadalmat. A társadalmi elv azonban nem apriori, azt nem a természetből ma-

gából olvassuk ki, hanem az lényegében idegen a természet, a van elvétől. Egyfelől természet, másfelől erkölcs, azaz társadalom: innen a kell feszültsége. Locke az erkölcs elvéül parancsokat tesz meg, — Isten, a polgári társadalom és a közvélemény parancsait. E parancsok tartalma más, mint ami a természet rendjében már amúgy is le van fektetve. Az erkölcs — éppen azért — követelmény. De a követelmény nem egyéb, mint parancs s a parancs önkényes. Azért a követelmény nem nélkülözi a szubjektivitást, bizonyos értelemben relatív. Warburton és Paley szerint az erkölcsi magatartás alapja a túlvilági jutalomra spekuláló ember egyéni önzése. Ez a végső soron aposteriori és partikuláris momentum az, ami az embert a van világán túlvezeti és számára a kell feszültségét felcsigázza.

Az angol erkölcsfilozófia e második csoportjának tagjai megegyeznek abban a tekintetben, hogy az erkölcsöt, a kellett: a természettől, a valóságtól, a lételvtől idegennek minősítik. Ezzel okát adják a kell feszültségének. Továbbá megegyeznek abban is, hogy a kellett aposteriori, partikuláris, szubjektív jellegűnek, relatívnek képzelik el. Amikor ugyanis a kellett — engedve a dinamikus mozzanat sürgetésének — sajátlagosnak mondják, úgy vélik, hogy azt egyúttal aposteriorinak, feltételesnek, szubjektívnek, relatívnek is kell tételezniök. Gondolkodásuk mélyén az a feltevés lapul, hogy objektív csak az lehet, ami van. Ami kell, az — úgy látszik — nincs. S annak, ami nincs, nem lehet objektivitást tulajdonítani. Végeredményben tehát a kellőnek objektivitást, feltétlenséget, abszolút fennállást tulajdonítani nem mernek. A dualizmusnak és a relativizmusnak emez összeszővődése mögött az a feltevés áll, hogy valamely dolognak egyfelől az objektív jelentősége, abszolút volta, szükségszerűsége és másfelől a valósága: egymással ellentétben nem lehetnek. Hogy objektív és feltétlen csak az lehet, ami van. Mivel pedig a kell nincs, azért a kell csak relatív, vagy szubjektív lehet. Az angol erkölcsfilozófiának ez az iránya elsősorban dualista. Mivel pedig a dualizmust objektivizmussal egyeztetni nem tudja, azért inkább szubjektivistává, nominalistává válik. A dualista belátás erősebben hat ezekre a morálfilozófusokra, mint az az egyébként alig kétségbevon-



ható belátás, hogy a kell tartalma mentes a relativitás fogya-  
tékosságától. Arra nem gondolnak még ekkor, hogy az objek-  
tív érvény és a reális lét között esetleg különböztetni is lehetne.  
Hogy a kell objektíve érvényes lehet a nélkül, hogy szükség-  
képi valóság is volna egyben. A törvény egyszerűen törvény:  
nem tesznek különbséget természeti és normatív törvényszerű-  
ség között, miként az a későbbi időben általánossá válik. Az ab-  
szolút kellett a szükségszerű valósággal azonosító ortodox pla-  
tonizmus hagyománya nemcsak a cambridge-iekben él, hanem  
az angol erkölcsfilozófia emez utóbbi irányában is mélyen  
benne gyökerezik.

A kell dialektikájának monista és dualista sarkpontjait  
az e korbeli angol erkölcsfilozófiában egyfelől a cambridgeiek  
és Mandeville, másfelől Hobbes és Locke irányzata elég tisz-  
tán képviselik. Az előbbiek szerint az kell, ami van. Az utób-  
biak szerint más kell, mint ami van. Ehhez az alapvető ellen-  
téthez az adott történeti helyzetben egy másik kapcsolódik  
hozzá. Az objektív érvény — valamennyiük egységes felfogása  
szerint — csak a valóságos létből magyarázható. A dualisták  
a kell valóságát — a dinamikus mozzanat készítésére — meg-  
tagadják. Így aztán rájuk szakad az erkölcsi szubjektivizmus,  
relativizmus, nominalizmus jogos vádja. A monizmus-dualiz-  
mus ellentétéhez ílymódon egy másik ellentét csatlakozik: az  
abszolutizmus és relativizmus ellentéte. A két ellentét pedig  
egyetlenként szerepel. A monizmus egyúttal az abszolutizmus  
bajnokának is látszik, a dualizmusnak pedig a relativizmus  
ódiума jut osztályrészül. De a két ellentétpár voltaképpen nem  
fedí egymást. Maga a tényállás nem igazolja azt az állítást,  
hogy a dualizmus egyúttal szükségképpen relativizmus is.  
A dualizmus megmenekedhetik a relativizmus csapdájából, ha  
a léttől független érvény mozzanatára hivatkozik. A mai  
terminológián könnyen kifejezhetjük ezt: a kellő „érvényes”  
lehet a nélkül, hogy léteznék. Az érvény mozzanata a lét moz-  
zanatától függetlenül egymagában is gondoskodhatik a kell  
apriori, objektív, egyetemes jellegéről. A lét és az érvény meg-  
különböztetése megszabadíthatja a Hobbes—Locke-féle állás-  
pontot a relativizmus látszatától. E megkülönböztetés a relati-

vista dualizmust pontosan olyan felfogássá változtathatja át, amelyet a fentiekben magunk jellemeztünk: „dualizmusként“.

A lét és az érvény ilyen értelmű megkülönböztetése azonban aránylag csak késői terméke a filozófiának. Az ilyen megkülönböztetés gondolatának csirái viszont már a korabeli angol erkölcsfilozófiában is megtalálhatók. A dialektika belső ereje már ezidőben ráterelte a gondolkodókat erre az útra, noha ők maguk ezt az utat nem járták végig.

Sajátos érzéket („boniform faculty“, „sensus virtutis“) tesz fel az erkölcs forrásaként már az előbb, a cambridge-i iskola képviselőjeként említett More is. Shaftesbury szintén hangoztatja ezt az erkölcsi érzéket („moral sense“). Ebből a magból fejleszti ki később Kant a „gyakorlati ész“ tanát. A különbség Kant és elődei között az, hogy Kant az erkölcsi készséget egész határozottan emeli ki valóságos, lélektani összefüggései közül. Az említett angol filozófusoknál hiányzik ez a határozottság. A Kant-féle „gyakorlati ész“ nem a valóságból elvont dolog, hanem apriori, transzcendentális törvény, amelynek fővonása éppen az érvény. Kantnál tehát a való és a kellő, a valóság és az érték motívumai már élesen szétválnak. A szóbanforgó angoloknál még nem érvényesül ilyen határozottan a „moral sense“ gondolatának forradalmi újdonsága. Náluk még egybemosódik az erkölcsi érzéknek lélektani és sajátosan etikai jelentősége. Az erkölcsi érzék alaposságát ők is vallják. De az erkölcsi érzék elismerésének a szüksége náluk inkább még a dolog valóságában gyökerezik, ellentétben Kanttal, aki-nél az erkölcsi érzék elismerésének a szüksége: az érvényén alapszik.

Kant már szabatosan alkalmazza az érvény fogalmát (amennyiben a „Sein“ világával szemben megkülönbözteti a „Sollen“ valóságfeletti, de nem kevésbé objektív, feltétlen, egyetemes világát). Ő már játszva el is kerüli a relativizmusnak azt a veszélyét, amelybe Hobbes és Locke — dualisztikus erkölcsfilozófiai meggyőződésük miatt — belekerültek. Azok még nem látták, hogy a kell miként lehet alapos, vagy más szóval, miben bírhatja a szankcióját, hogyha a valósághoz köze nincs? Kant ebben a tekintetben már rá tud mutatni az



érvényre. Ami érvényes, az valóban lehet idegen a valóságtól, mindazonáltal még sem szükségképen alaptalan; a valóságtól független, autonóm alapja van. Shaftesburynél és Morenál az érvény fogalma felé még csak homályos utalás van; anticipáció és belemagyarázás volna tehát azt állítani, hogy már More vagy Shaftesbury is megoldották azt a problémát: hogyan különbözhetik a kellő a valóságtól s hogyan lehet ugyanakkor mégis abszolút jellegű? A „moral sense“ történeti fogalma által ez a probléma teljességgel megoldva még nincsen; de azt bizonyára joggal állíthatjuk, hogy a probléma kanti megoldása felé az első lépést More és Shaftesbury már megtették. Az anticipáció nem egészen indokolatlan, a belemagyarázás nem teljesen önkényes.

Ez a megoldás magában az angol erkölcsfilozófiában is a kifejlés felé halad tovább. Hutcheson és Hume megegyeznek Shaftesburyvel abban, hogy az erkölcsi érzéknek egyéb képességektől, készségektől különböző, sajátos minősége van. Nem intellektualisztikus, hanem emocionalisztikus. Olyasfajta megkülönböztetés ez, mint amely Pascalnál is szerepel (reá a modern fenomenológusok is szívesen hivatkoznak), aki az „ész logikájával“ a „szív logikáját“ állítja szembe. Az emocionális jelleg megállapításával Hume és Hutcheson — igaz — még nem nagy mértékben járultak hozzá az erkölcsi érzék sajátosan etikai jelentőségének kiderítéséhez, az érvény fogalmának kialakításához. Ezzel inkább az erkölcsi érzék pontosabb lélektani meghatározását adták.

De sokkal előbbre vitték a kérdést Humenak a szimpátiával kapcsolatban kifejtett gondolatai. A szimpátia Humenál erkölcsi érzület, amelynek sajátossága, hogy mások helyzetébe magunkat beleérezzük. Az erkölcs elve tehát az együttérzés. Ez a tan némiképpen Schopenhauer erkölcestanára emlékeztet. De a szimpátia mást is jelent Humenál, s ez számunkra most fontosabb. A szimpátia szerinte mások világába való beleélés, beleérzés: mások magatartásának objektív megítélése céljából. Az „extenzív szimpátia“ mintegy hidat ver különböző egyéneknek egyenként szubjektív erkölcsi világa közé és így erkölcsi jelenségek interszubjektív, azaz objektív megítélésének a lehetőségéről gondoskodik. Az „extenzív szimpátia“ képessé

tesz arra, hogy érdektelenül, személytelenül, általános igény-nel mondjunk erkölcsi ítéletet. Benne az erkölcsi érzék általánossága, objektivitása, — az időszerűtlenség tudatában bizonyos fenntartással mondhatjuk — „érvénye“ nyilvánul. Ezt a szimpátia-elméletet valóban úgy értelmezhetjük már, mint a morális érzék általánosságának és egyetemességének igazolását — Kanti szóval „dedukcióját“. Kanti fordulattal azt is mondhatjuk, hogy a Hume-féle erkölcsi érzék „apriori és egyetemes érvényű transzcendentális funkció“. Jelentősége ekként értelmezve mérhetetlenül meghaladja a közönséges pszichikai készségeket; a „szimpátia extenzivitása“ a szubjektivitáson való felülemelkedéssel egyértelmű, alapja a „moral sense“ egyetemes érvényének. Általa lesz az egyébként emocionális színezetű „moral sense“ pszichologikumból: a sajátosan morális világrend egyetemes érvényű elvévé.

Miként Humenak, úgy Smithnek is feltűnik az erkölcsi ítéletek egyetemes igénye. Ő is felteszi ennél fogva az interszubjektív közlekedés lehetőségét. E két filozófus álláspontja közt mégis különbség van. Hume úgy gondolja, hogy helyes erkölcsi ítéletet elsősorban önmagunk magatartásáról mondhatunk. Hiszen a magunk magatartásának a mélyébe közvetlenül beláthatunk. A magunkon kidolgozott, kifinomított ítélő-képességgel fordulhatunk aztán — az extenzív szimpátia által — az idegenek magatartása felé. Smith viszont úgy véli, hogy közvetlenül inkább a mások magatartását tudjuk megítélni, mivel másokkal szemben személytelenebbül, tárgyilagosabban foglalhatunk állást. Az erkölcs kategóriáit először másokra alkalmazzuk, másokon élesítjük és csak másodlagosan fordítjuk vissza önmagunkra. Hume és Smith elképzelése között tehát kétségtelenül van különbség. De megegyeznek abban, hogy az erkölcsi érzék objektivitását, általánosságát, „érvényét“ mindketten felteszik. Az érvényről mindkettőjük szerint az interszubjektív közlekedés gondoskodik. Az „érvény“ terminusát tanaikkal kapcsolatban azonban mégis, valóban, még csak idézőjelben lehet használni.

Megint tisztábban jut kifejezésre az „érvény“ fogalma Butlernél, ennél a Hume-ot időrendben még megelőző, érdekes gondolkodónál. Butler püspök az eddigiekben már különböző



neveken szerepelt „morális készséget“ új teológiai terminussal „lelkiismeret“-nek nevezi. Valóság, vagy helyesebben „valósító erő“ szempontjából szerinte a lelkiismeret elmarad a községes affektusoktól. Azoknak az ember fölött nagyobb a hatalma, könnyebben mennek át a megvalósulásba. Mindazonáltal más szempontból a lelkiismeretnek a megvalósulástól függetlenül feltétlen fundáltsága, ahogy ő mondja „autoritása“ van. Az autoritás, ez a „van“ számára szinte közömbös, a „kell“ számára azonban feltétlen jelleg már valóban nem más, mint az, amit ma „érvénynek“ mondanánk. A kétféle dolog különböző fundáltságának (a valóság hatalmának, azaz realitásának és a „lelkiismeret“ „autoritásának“) finom megkülönböztetésében tulajdonképpen a valóság és az érvény szabatos szétválasztása történt meg. Butler a valósággal a kellőséget szembezegezi. De a kellnek nemesak a sajátosságát állítja, hanem tisztázza a kellőnek a fennállásmódjára, a pozitivitására, a pozitivitása mikéntjére vonatkozó kérdést is. A kellőnek szerinte „autoritása“ van s ez ugyanaz, amit ma érvénynek mondanunk. Jóval Lotze előtt kialakította az „érvény“ fogalmát, noha azt másként nevezte el.

A valótól független, mindazonáltal objektív és egyetemes „kellő“ fogalma felé — az „érvény“ fogalma felé — történt utalásokkal, amelyek egyeseknél gyengébben, másoknál erőteljesebben hangzanak: az angol erkölcsfilozófia a dualista felfogás fejlődésének új állomásához érkezett el. Ez az új álláspont megegyezik a Hobbes—Locke csoport dualizmusával abban, hogy a kellett a vantól függetlennek képzei. De nem követi azt a kellnek relativisztikus értelmezésében. A kellnek, éppen ellenkezőleg, irreálitása ellenére is, teljes alaposságot, objektivitást, egyetemességet tulajdonít. A lét objektivitásán felül ugyanis elismeri az érvény objektivitását, vagy alaposságát is.

Az így kialakult álláspont teljesen egyezik azzal a dualizmussal, amelyet szisztematikus szemlélődésünk során a monizmussal szembeállítottunk. A „kell“ — e dualizmus szerint — nincs ugyan. De ez nem befolyásolja azt a tényt, hogy kelleni egyetemesen és feltétlenül kell. Ezzel a fordulattal kiküszöbölődött az a nehézség, ami a dualizmusnak Hobbesnál és Lockenál feltalálható változatát sújtja. Az ő dualizmusukat a rela-

tivizmus gyanúja nem indokolatlanul éri. Ez a vád itt elesik, egy fontos probléma itt megoldódott. Nyilvánvaló viszont, hogy nem oldódott meg az az ellentét, amelyben általában a monizmus és a dualizmus kerülnek szembe egymással. A Shaftesbury—Hume—Butler irányzat a cambridge-iek álláspontjával ugyanúgy ellentétben van, mint a Hobbes—Locke-féle irányzat. Monizmussal továbbra is dualizmus néz farkasszemet. A különbség csak az, hogy az egyik dualizmus erkölcsi relativizmus is egyúttal, a másik meg erkölcsi abszolutizmus. Azt az antinómiát, amelyet szisztematikusan a kell jelentéséből kiütköző „dinamikus mozzanat” és „sztatikus mozzanat” ellentéte nyomán dolgoztunk ki: itt éppen a Butlerék dualizmusának és a cambridge-iek monizmusának a szembenállása juttatja kifejezésre.

Ezt a tételünket mégis bizonyos óvatossággal lehet csak elfogadni. Kénytelenek vagyunk ugyanis elismerni, hogy a More—Shaftesbury—Butler—Hume irányznak efféle értelmezése már interpretáció eredménye. Utaltunk is rá, hogy felfogásukban — talán az egy Butlert kivéve, aki határozottabb — a Kantnál kifejtett dualizmusnak még csak a derengése, a csírája van meg. A dualizmus magva már Moretól kezdve kitapintható. De virágba akkor szökken, amikor Kant a „moral sense” szféráját: a kellett a (természeti) valóságtól elszakítja. Érvényét egész tudatosan és szabatosan igyekszik a (természeti) valóságtól függetlenül megalapozni. Ennek a koncepciónak további fejlődését mutatja aztán Herbart álláspontja; ő a kell mindentől független, sajátos és egyetemes elvéül az „ízlést” teszi meg. Tovább érik a koncepció Lotze filozófiájában, aki az érvény speciális fennállásmódját tudatosítja; majd Brentano gondolkodásában, aki az intenció mögött felfedezi az intencionáltat. A termés végül is a fenomenológusok (Scheler és Hartmann N.) munkásságában teljesedik ki, hol az intenciók egyik csoportja mögött az intendált dolgoknak egyik sajátos, éppen „kellő” csoportja: az értékek világa bontakozik ki; valamint Windelband, Rickert és Bauch értékfilozófiájában. Kénytelenek vagyunk tehát beismerni, hogy az az objektivista dualizmus, amelyet a monizmussal szembeállítunk, a



maga egészében Shaftesburyékhez képest csak igen késői termék. Az értékfilozófusok és az értékfenomenológusok felfogását a XVIII. századbeli angol erkölcsfilozófia egyik ágába visszavetíteni anticipáció. De ez az anticipáció nem egészen önkényes, bizonyos mértékig jogos. Kétségtelen ugyanis, hogy a szóbanforgó angolok a sokféle néven nevezett erkölcsi készséget valóban valami specifikus dolognak tekintették. Ha ezt szószerint nem is fejtették ki, sőt világosan esetleg nem is tudatosították, mégis bizonyos, hogy az erkölcsi érzéket nemcsak közönséges lélektani jelenségnek gondolták. Felfogásuk közel áll ahhoz a dualizmushoz, amely szerint a kell nem az emberi természetben gyökerezik, hanem abba — ontológiai-hiparchológiai szempontból is sajátos lévén — kívülről tör be. Az említett angol filozófusok némelyike pedig (miként azt Humenál, Smithnél, Butlernél láttuk) arra is kísérletet tesz (igaz, csak bizonytalanul és tapogatózva), hogy az erkölcsi érzék egyetemességét, tulajdonképpen „érvényét“, valamiképpen magyarázza és igazolja. Mindezek eléggé indokolják, hogy az irreális, de érvényes érték fogalmában kiteljesedettkerkölcsfilozófiai dualizmus gyökerét More és Shaftesbury filozófiájában keressük s így őket ilyen értelemben dualistáknak mondjuk.

Mindazonáltal bizonyos az is, hogy ez a dualizmus itt még inkább csak lappang. Mert igaz, hogy Shaftesburyék az erkölcsi érzéket specifikumnak tekintették és egyúttal alaposnak, általános jelentőségűnek, objektív jellegűnek is. De kifejezetten nem állították, hogy ez a sajátosság nem pszichológikum. A „moral sense“ lehet sajátlagos elem: a lélektani valóság körén belül is — és mint ilyen, vagyis mint természeti tényező, a valóság tartozéka. Jelentősége, általánossága, objektivitása, alapossága ekkor korántsem tekintendő „érvénynek“. Mindössze onnan származik csupán, hogy a „moral sense“ az emberi természetnek s így a valóságnak valóban eleme s valóság lévén, természetszerűleg érvényesül is. Ha így tekintjük a Shaftesbury vonalán haladó filozófusokat, akkor nyugodtan állíthatjuk azt is, hogy nem tértek le a cambridge-i hagyományok útjáról; a kell objektivitásának akkor szerintük az a nyitja, hogy bele van ágyazva az emberi természetbe, hogy ekként konstitutív eleme a valóságnak. Ha a „moral sense“ el-

méletét így értelmezzük, akkor már nem láthatunk benne dualizmust, hanem akkor ez éppen ellenkezőleg, monizmusnak mutatkozik. A kell akkor szerinte a valósággal szemben nem sajátlagos elv, hanem éppen a vanból ered. Akkor szerinte a kell azonos a vannel, pontosabban annak az erkölcs szempontjából tekintetbe jövő részével, az emberi természettel. Ha a szóbanforgó filozófusokat így értelmezzük, akkor nem szabad őket dualistáknak minősítenünk, hanem akkor őket éppen ellenkezőleg, a cambridge-iekhez hasonlóan, monistáknak kell elkönyvelnünk. Az efféle erkölcsfilozófiai monizmusnak, amely az erkölcsben a főszerepet pszichológiai tényezőnek tulajdonítja és az erkölcsi jelenség aposteriori lélektani magyarázatával is beéri, a mai napig nagy hatása van az angol erkölcsfilozófiában.

A „moral sense” fogalma körül kialakult erkölcsfilozófiai elméletből valóban két áramlat indul. Az egyik Kanton keresztül az idealista dualizmus felé mutat, a másik pedig egy pszichologisztikus mellékízű monizmusba vezet. Ez a szétágazás jele annak, hogy Shaftesbury és társai tanában az antinómikus elemek egymással ténylegesen elkeverednek.

Miután így az angol erkölcsfilozófiának egy érdekes és fontos korszakát szempontunkból áttekintettük, megállapíthatjuk, hogy benne is valóban érvényre jut az erkölcsi kell antinómiája. Az ellentét nem is csak egyszer bukkant fel, hanem sorozatosan ismétlődött. Az antinómiában adott feszültség nyilvánul először abban az ellentétben, amely a cambridge-iek platonizáló monizmusa és a Lockehoz közelállók szubjektivistikus, relativisztikus dualizmusa között van. Az ismert antinómiát fedezhetjük fel másodszor abban az ellentétben is, amely egyfelől ugyancsak a cambridge-iek, másfelől az objektív dualisták, mondjuk a Shaftesbury—Butler—Hume irányzat között feszül. Végül az antinómia harmadik változatát akkor kapjuk, ha a legutóbb említett csoport felfogásának ama bizonytalanságára gondolunk, amely filozófiájának különböző értelmezését teszi lehetővé. Mondottuk, jóformán csak interpretáció dolga, hogy Shaftesburyt és a hozzá közelállók csoportját monistáknak vagy dualistáknak tartsuk-e. Ezen az erkölcsfilozófiai fel-



fogáson belül is, a maga egészében megtalálható a problémánk.

A Shaftesbury-féle irányzat a szóbanforgó angol morál-filozófiák között talán a legszámottevőbb. A későbbi fejlődésnek is fontos támaszpontja. Nagy hatását és időtálló jelentőségét talán éppen annak köszönheti, hogy hajlandóságot mutat a kell jelentésében adott ellentétes mozzanatok mindegyike iránt. Ösztönző ereje talán épen nyugtalanító hatásában van, amely viszont abból ered, hogy benne — szintézisre várva — sejtelmesen és izgatón kavarognak monista és dualista elemek.

17. A dualizmus és a monizmus ellentéte a *francia felvilágosodás* erkölcsi gondolkodásában is megmutatkozik. A francia felvilágosodás az erkölcsi monizmus és erkölcsi dualizmus vitájában látszólag egész határozottan foglal állást, mégpedig a monizmus mellett. A világnézeti racionalizmus és naturalizmus etikai téren nem is járhat más következményekkel. A felvilágosodás ideológiájában az erkölcs a természetnek vagy az észnek egy sajátos nézete csupán. A természetnek, vagy az észnek a kell-jellege viszont minden kétségen felül áll. A felvilágosodás az erkölcsi tényállást egyszerűen képzei el. Úgy gondolja, hogy a természet, a valóság — hogyha csak nyugton hagyjuk — önként, belső szükségszerűséggel idomul a kell alakjába. A kell nem idegen a valóságtól, hanem ellenkezőleg, a kell és a van törvénye végsősoron ugyanaz. A XVIII. századbeli aufklärizmus, racionalizmus, naturalizmus különböző változatai egymástól sok mindenben különbözhetnek. De bizonyára megegyeznek egyben, éppen abban, hogy a dualizmus és a monizmus erkölcsfilozófiai ellentétében valamennyien határozottan a monizmus oldalára tartoznak.

Valami befejezetlenséget, hiányt, valami feszültséget mégis, a felvilágosodás leginkább földhözragadt képviselői is kénytelenek az erkölcsi tényállással kapcsolatban elismerni. A kell elve szerintük maga a valóság, maga a természet. Attól általában vonakodnak, hogy kellőként a természettől idegen, sajátos elvet jelöljenek meg. A kell nyilvánvaló feszültségét inkább azzal magyarázzák, hogy a kellő természet — rajta kívül fekvő okok miatt — részben megvalósulatlan. A termé-



szetet valami idegen zavaróköörülmény gátolja. Ezért a természet erő kifejtései, amelyek természetszerűleg a kell irányába történnek, részben sikertelenek. Az ilyen gátló körülmények felvétele mögött a dualizmus erői hatnak: ha nem ismerjük el a kell mint sajátos pozitívumot, akkor negatívumként üti fel a fejét. A kell jelensége az erkölcsön elmélkedőt mégis arra kényszeríti, hogy a kettősséget valamilyen formában elfogadja.

A valóságnak a kelltől való távolságáért, az emberiségnek a természeti vagy az észszerű állapottól való eltávolodásáért a felvilágosodás harcosai természetietlen történeti tényezőket okolnak: Egyházat, politikai hatalmat, egyszóval „tekintélyeket“. A kell tartalma szerintük a magacsínálta, természetellenes autoritásnak, ennek a káros történeti hordaléknak az eltakarítása csupán. Ha figyelembe vesszük meggyőződésük komolyságát, egyenesen tiszteletreméltónak kell mondanunk azt a szenvedélyt, amellyel a kell vélt gátolói ellen fordulnak („écrasez l'infâme“). Szenvedélyük heve tulajdonképpen a monizmusukba befurakodott dualizmusnak a fokmérője. És megállapíthatjuk, hogy éppen a jelentékenyebb gondolkodók juttatnak fontosabb szerepet a tényállásban a gátló momentumnak, ők kerülnek közelebb a dualizmushoz. Rousseaunál és Voltairenél például sokkal erőteljesebben érvényesül a monista elv mellett a dualista elv is, mint Helvetiusnál és Holbachnál.

Rousseau az erkölcsi negatívumot egész konkrét képzetben testesíti meg. A rossz elve nála az egyházi és társadalmi szervezettséget létrehozó intellektus. Az állítja fejtetőre a kellenek valóságra teremtett rendjét, a természetet. Rousseau különös módon, egyszerűen megcseréli az erkölcsi jelenségek értékelését. Az értékelésnek történetileg adott módját egyszerűen visszafordítani igyekszik. Elítéli a kultúrát, amely azelőtt kellenek látszott és kellé avatja a nyers természetet, amely azelőtt a bűn melegágyának számított.

Voltaire-nak a monizmustól a dualizmushoz való elkanyarodása nem ilyen világos. Nála már nem is csak negatív princípium gátló betolakodása az, amely a kellő valóság, a természet teljes kifejlődésének útjában áll. A kell nála megint pozitív mértékhez igazodik; olyasmire, ami a természetén túl található. Neki erkölcsi szempontból már nem elég az, ami van.



A kell feladatként mered elénk és sorsunk végpontján a feladat teljesítését a szigorú Istenség („Dieu vengeur“) kéri számon. Az erkölcsnek itt megint specifikus az elve s az nem más, mint a büntető s jutalmazó Istenség.

A felvilágosodás azzal az igénnyel lép a történet színpadára, hogy a monizmus egyedüli igazát végleg elismertesse. De kisebb-nagyobb kerülő utakon visszatér a dualizmushoz. Monista felfogásán rést ütnek a dualizmus elemei. A felvilágosodás esete is azt mutatja, hogy a monizmus és a dualizmus harcát véglegesen egyik oldalra eldönteni nem lehet.

18. Ezt figyelhetjük meg *Kant* erkölcsfilozófiáján is. *Kant* etikája az első pillantásra tipikus dualizmusnak látszik. Erkölcesztanának sokszor hangoztatott alapmotívuma a kötelesség. A kell parancsa szerinte teljességgel különbözik a természet elemeitől. Minden természeti motiváció, minden valóság-elem — vagy ahogyan maga *Kant* mondja: minden „tartalmi“ indíték — a cselekvést egyenest megfosztja erkölcsi jelentőségétől. Szerinte még a szeretet által motivált jótétemény sem erkölcsös, mert a szeretet az érzéki, patológikus világunknak, a természetnek eleme. Erkölcsös csak az olyan magatartás, amelynek indoka: külső-belső tapasztalati, érzéki világunktól, a patológikus természettől teljességgel független. Csak az olyan cselekvés erkölcsös, amelynek egyedüli indoka az öncélú, érvényét önmagában hordozó törvény iránti tiszteletteljes elismerés — *Achtung fürs Gesetz*. E normatív törvény pedig gyökeresen más, mint az okság elvén épülő természet konstitutív törvénye. Nem lételv, hanem követelmény, nem „*Sein*“, hanem „*Sollen*“. A „kell“ a „van“ szempontjából idegen, transzcendens.

Ez tiszta dualizmus. De *Kant* nem áll meg ezen a ponton. Előtte is kétségtelenül felmerül a monizmus felé lendítő kérdés: hogyan volna lehetséges az erkölcs, ha elve a léttel szemben ellenséges volna? Az erkölcsi törvény a transzcendens magasságokból egyszeriben a földön terem és hatni kezd. Ez csak úgy lehetséges, hogy van a földön valahol egy pont, amely lényegileg a kell rendjébe tartozik. A „kell“ ténye ezen keresztül

törhet be a „van“ szürke világába. Ez a pont pedig Kant szerint magában az erkölcsi alanyban található meg. Az ember ugyanis erkölcsi alanyként igazában nem az érzéki világban, hanem a kell „intelligibilis“ világában van otthon. „Szabadsága“, ha valóban érvényesül, az érzéki világ alantasabb köreiből az erkölcsi törvény tisztultabb régiójába lendíti. Az erkölcs nem valami külső megkötés. Forrása az én mélyén, a „tisztá akaratban“ buzog. Az erkölcs törvénye eredeti törvénye az erkölcsi alanynak. Az, aki az erkölcs törvényét követi, a magáét, a maga „autonóm“ törvényét követi. „Heteronóm“ kötöttség nem is erkölcsi jellegű Kant szerint. Heteronóm szempont — és így erkölcsileg negatív — például az öröm keresése, az eudaimonizmus. Ehhez hasonlóan heteronóm például a büntetéstől féltő, vagy jutalomra számító ravaszság is. A vallás is hajlamos arra Kant szerint, hogy a túlvilági jutalom képzetét vetítse az alany szeme elé; már pedig az efféle teológiai utilitarizmus lényegében nem más, mint az érzéki kéjsóvárgás transzcendens meghosszabbítása, eszkatologikus kiterjesztése, heteronómja. Az eudaimoniának az intelligibilis világ szempontjából heteronóm mozzanatára azonban nincs szüksége az erkölcsi alanynak. Igazi természete a kell intelligibilis világrendjével egybevág. Hivatását akkor teljesíti, hogyha a saját törvényének a szavára hallgat. Az erkölcsi törvény ugyanis eredetileg benne van.

Így tekintve Kant erkölcestana pontosan egyezik azzal, amit az eddigiekben monizmusnak nevezünk. Ekként érthetővé válik az, hogy az ember a kell parancsát teljesíteni képes lehet. De ugyancsak így tekintve érthetlenné válik viszont az, miként cselekedhetik egyáltalában az ember a kell ellenére. Honnan az erkölcsnek eszményi magasságokba, szinte a transzcendensbe tölt mértéke? Az efféle tan ellenkezik minden dualista elképzeléssel és sehogyan sem egyezik az erkölcsi szigorúsággal. Már pedig Kant — miként láttuk — elsősorban annak az elméleti megalapozására vállalkozik. A kanti rendszerben feltalálható mind a dualizmus, mind pedig a monizmus s a kettő magában a rendszerben is élesen szétválik. Az elmondottak után ez nyilvánvaló. A kérdés inkább az lehet, mi fogja mégis látszólagos egységbe a kanti rendszerben egybemarkolt, való-



jában azonban egymással homlokegyenest ellenkező elemeket?

Kant e tekintetben praktikus filozófiájában ugyanazzal a fogással él, mint teoretikus filozófiájában. Azért az előbbi megértéséhez is segítségül szolgálhat, hogyha egy pillantást vetünk az utóbbira. A teoretikus filozófia főkérdése az ismeret és a valóság viszonyára vonatkozik: megismerhető-e a valóság? A fenomenológiai tényállás az ismeret és a valóság meg-egyeztetését is, különbözését is mutatja. Kant ebből az antinómikus tényállásból úgy igyekszik menekülni, hogy kétféle valóságot tételez. A „jelenségvilág“ szerinte alá van vetve a megismerés törvényeinek — ennyiben ismeret és valóság megegyeznek. A „magábanvaló világ“ viszont független a megismerés alanyi törvényszerűségeitől — ennyiben ismeret és valóság különböznek. Csakhogy ez a fogás nem oldja meg a problémát. A valóság határozmányát ugyanis az „Erscheinung“-hoz is, a „Ding an sich“-hez is hozzákapcsolni nem lehet. Választani kell: mi is hát igazán „valóság“? Az ismeretelméleti antinómia valamelyik tétele pedig szükségképpen áldozatul esik a döntésnek. Ha valóban valóság a „Ding an sich“, akkor ismeret és valóság csak különböznek, de nem egyeznek. Ha viszont az „Erscheinung“ a valóság, akkor ismeret és valóság csak egyeznek, de nem különböznek.<sup>1</sup>

Hasonló cselhez folyamodik Kant a praktikus filozófiájában is. Itt is antinómikus tényállásba ütközik. A praktikus filozófia antinómiája abban áll, hogy a kellőt és a valót — a fenomenológiai tényállás bizonyosságánál fogva — egyezőknak is, különbözőknak is kell tekinteni. Kant itt megint úgy segít magán, hogy két valóságot tesz fel. Az „intelligibilis világ“, a „célok birodalma“, a „szabadság“ meghatározta világrend azonos a kellővel. A kauzalitás által meghatározott, „érzéki“ jelenségvilág viszont különbözik a kellőtől. A valóság így kellő is, nem is. S megfordítva: a kell van is, nincs is. Csakhogy ez a fogás — tudniillik a valóság megkettőzése — itt sem hozhat tartós megnyugvást. Ki kell derülnie a csínynek: a valóság azonos határozmányát két lényegesen különböző instanciához kapcsolni

<sup>1</sup> Ezekre nézve l. szerző: „A megismerés antinómiája Kantnál“ Bp., 1936. c. értekezését.

nem lehet. Vagy az intelligibilis világ „van”; akkor kellő és való egybeesnek: a kellő valóság; de akkor le kell tennünk róla, hogy választ kapjunk e kérdésre: honnan a kell feszültsége? Vagy az érzéki világ „van”: akkor kellő és való egymástól izoláltak. Ez esetben érthető a feszültség, de értelmetlenné válik, mert megvalósíthatatlannak tűnik, maga a kell. Kant rendszere nem egy, hanem kettő. Az egység látszatát csak a fogalmak összebogozása, a terminusok pontatlan kezelése által kelti. Ha színvallásra, a fogalmak precíz rögzítésére kényszerítjük, ki-tűnik a többértelműség és rámegy a rendszer egysége. A rendszer széthull elemeire, amelyek egyúttal minden erkölcsfilozófia építőkövei: monizmusra és dualizmusra.

A széthúzó elemek egybefogása Kant rendszerében ugyanúgy történik, mint a Sztoa erkölcsfilozófiájában. A két rendszer ebben a tekintetben feltűnő hasonlóságot mutat. Az intelligibilis világ, miként a *lóγος* kormányozta *φύσις*, egyfelől az igazán létező és az erkölcsi alany legmélyén ható világrend. Ez elismerése a sztatikus mozzanatnak, monisztikus erkölcsfilozófiai felfogás. Másfelől azonban kézzelfogható valóságként minduntalan az érzéki világ tolakszik az előtérbe. Ez pontosan megfelel a sztoikusok *πάθη*-jának. Az alantas szenvedélyek patetikus-patológikus komplexuma aztán az „intelligibilis természet” rendjét a kellbe szorítja vissza. Érvényét ki nem kezdheti, arra nézve semmi befolyása, vagy hatalma nincs. De a valóság területéről a transzcendensbe tolja — s ez alapjává válik a dinamikus tényállásnak, amelyre a dualizmus építi a maga felfogását. A keilő — a „gyakorlati ész”, vagy „tisztá akarát”, vagy „szabadság” — Kantnál éppúgy: van is, nincs is, mint a sztoikusoknál az *ὁρθὸς λόγος*.

19. A dualizmus és a monizmus különös összeszövődését könnyű megtalálni *Nietzschene*nek vulkanikus erejű, de különben is szeszélyes, sokszor paradox jellegű filozófiájában. Nietzsche a próféta mélységes meggyőződésével és lázas lendületével serkenti, hajszolja, korbácsolja az embert mind magasabb, egyre eszményibb célok felé. Korának erkölcsi megítélésében erősen pesszimista. Az erkölcsi kellett a lehető legélesebb-



ben megkülönbözteti attól, amit maga körül megvalósulva lát. A „kellőt“ mérhetetlen távolságra helyezi attól, ami „van“. A belenyugvást, a lanyhaságot mélyen megveti, vele szemben a heroizmusig fokozódó küzdelmet hirdet. A valóságos állapotot szerinte elvetni, felülmúlni kell. Az ember eszménye nem az ember, hanem több annál, az *Übermensch*. A megszokott, a közönséges, az általános: az erkölcsi negatívummal egyértelmű. A tömeg, a nyáj szerinte mindennél lenézendőbb, szégyenletesebb és gyűlöletesebb. Ami kell, az feltétlenül valamiképen kivételes, a kevesek és előkelők titka. Az erkölcs mindenképpen arisztokratikus. A nyájszellem, a „Sklavenmoral“ csak megvetést érdemel; csak kijátszása, elbuktatása, rombolása az igazinak, a „Herrenmoral“-nak.

Mindez fennkölt idealizmus, a „kell“ s a „van“ éles szembeállítás, — olyasmi, ami a megelőzőkben taglalt „dualizmussal“ megegyezik, amire a dualizmusnak az előzőkben elfogadott terminusa pontosan ráillik. De mi a tartalma ennek a magasra tűzött nietzschei ideálnak? Mi a titkuk az erkölcs exkluzív hőseinek? Korántsem valamilyen, az élet robusztus valóságától eltávolodott finom és törekeny eszmény. Nem holmi elvont, az élet nyersségétől és erőszakosságától megtisztított, légies ábránd. Az elfínomodott szellem, az öneszmélkedés, a reflexió, az absztrakció, a multa való bátortalan vissza-visszasandítás („hisztorizmus“), éppen ellenkezőleg: a középszerűeknek, a gyöngéeknek és a betegeknek a magatartása — „Erkrankung“; „das Leiden des Menschen am Menschen, an sich“. Az önmegtartóztatás, az önlegyőzés, az alázat: ressentiment csupán; az elfajzottak aljas cselvetése a nemesek, az előkelőek, a diadalra termettek elgáncsolására. Nem az étellel ellentétes irányban keresendő az, ami kell. Nietzsche eszménye az ösztönös, gátlástalan, melléktekinteteket figyelemre sem méltató, kíméletlen, csak önmagát ünneplő élet; éppen az élet, a csak élet, maga az élet; az ízig-vérig nyers, valószerű természet a maga brutalitásában. „Lebensbejahung“ kell: „mehr Leben!“ Az előkelő az, akinek csupa mélyen-emberi, sőt egyenest „állati“, bestiális vonása van: egészséges étvágy, természetes önzés, barbár erőszak. A teremtésre alkalmas ember ragadozó, vadállat: „Raubtier“. A kell tartalma nem valóságtalan, távoli eszmény; nem idea,

ahogy ezt a dualizmus általában felteszi, hanem a legközönségesebb természet. Az ösztöneinkben készen kapott valóság kell. A nietzschei eszmény végül is az emberre hajlik vissza: „Übermensch“. Ez nyilvánvaló naturalizmus, realizmus. A kell elve ezek szerint a van elvével egyezik. Ez a motívum pontosan olyan felfogásról tesz tanúbizonyságot, amelyet az eddigiekben monizmusnak neveztünk.

Nietzsche tehát egyfelől „dualista“, másfelől meg „monista“. Erkölesfilozófiájának belső ellenmondása egyenesen szembeszökő. A kellőt egyfelől a kivételesség dicsfényével övezi, másfelől a természettel magával azonosítja. Az ideált először magasan a való természet fölé állítja, majd az ideál tartalmául magát a való természetet teszi meg. De ha természet kell csupán: minek akkor heroizmus? Ha pedig az erkölcs valami messziről fénylő magasztosság, amelyért valóban hősiiesen harcolni kell, hogyan lehetnek akkor az érte való küzdelem alkalmas eszközei a közvetlen, természetileg adott ösztönök?

Nietzsche aforisztikus gondolkodásában ellenmondásokat találni nem meglepő dolog. Ilyeneket felmutatni nem is nagy teljesítmény; amit mondtunk, nem újság. De a mi szempon-tunkból igenis érdekes, hogy a kell jelentésében feltalált antinómia egy újabb nagy gondolkodó életművében is hiánytalanul benne feszül.

20. Végigtekintettünk az etikátörténet néhány kiemelkedő pontján. Mindenütt megtaláltuk a kell jelentésmozzanatainak ellentétéből eredő dialektikát. A dualizmus és a monizmus szeszélyesen fonódnak össze az erkölcsi elmélkedés legnagyobb alkotásaiban. Az erkölcs végső antinómiáját mindeztideig sem megoldani, sem megkerülni nem sikerült. Ebből a tényből bizonyára joggal lehet következtetni az erkölcs előzőleg megállapított antinómiájának alaposságára. Ezt az antinómiát először rendszeresen próbáltuk kifejteni, most pedig — mintegy ellenpróbaként — az etika történeti anyagán iparkodtunk demonstrálni. Hisszük, hogy ez az ellenpróba sikerült.



### III.

#### **Kísérlet a kell tartalmainak kifejtésére.**

21. A közbeiktatott történeti szemlélődést lezárjuk. A historikus szempontját most megint a szisztematikussával cseréljük fel: a „kell“ időtlenül érvényes tartalmait fogjuk keresni. A történeti anyag pedig — ha ilyenre is rászorulunk — csak az illusztrálást fogja szolgálni.

Fejtegetéseink elején abból indultunk ki: „hogya kell“. Ennek az erkölcs alapjául szolgáló tényállásnak jelentéstartalma azóta némileg már kibontakozott. Előttünk áll az is: „ami kell“. Megállapítottuk, hogy a „kell“-ben található két különböző, sőt ellentétes jelentésmozzanat a „kell“-nek két különböző, sőt ellentétes tartalmát szolgáltatja. A dinamikus mozzanat racionális következményeként joggal állíthatjuk, hogy az kell, ami bizonyos értelemben nincs, tudniillik ami nem realitás, nem valóság. A sztatikus mozzanat viszont annak a tételnek a kimondására készített, hogy — éppen ellenkezőleg — az kell, ami van. A kellben munkálkodó dialektika — magatartása mértékéül — két egész általános tartalmat nyújt az erkölcsi alanynak. Hogyha az kell, ami nincs, akkor ennek az egyelőre kérdéses alkatú, de mindenesetre valamiképpen irreális „kellőnek“ érdekében kell — minden melléktekinet nélkül és elszántan — küzdelembe bocsátkoznia: a realitás ellenében, az ellen, ami van. Hogyha viszont az kell, ami van, akkor az erkölcsi alanynak a környező valósággal való viszonya éppen ellenkezően alakul. Akkor nem szabad különleges feladatok után szimatolnia. Nincs is más dolga, mint hogy bölcs belenyugvással fogadja el a dolgok kész rendjét. A kell dialektikája kezünkre adta a kell legáltalánosabb jelentéseit. A kell tartalmai: „meg-

nyugvás“ és „küzdelem“, vagy „elfogadás“ és „lázadás“, vagy „beletörődés“ és „törekvés“. Ezekkel a nevekkal illethetjük az erkölcsi alanyt az őt sorsszerűen környező valóság iránti két ideális magatartásformáját. A „megnyugvás“ a monizmus, — a „küzdelem“ pedig a dualizmus alapvető erkölcsi felfogásának adekvát tartalma és kifejeződése.

De a kell tartalmának kialakításán munkálkodó dialektika nem áll meg ezen a ponton. Az erkölcsi alany nem elégedhet meg olyan általános, üres és semmitmondó utasításokkal, hogy: a természetet kiélni kell; vagy: a természetet magunkban legyőzni kell. Az erkölcsi tudat kénytelen a szemlélődést továbbfolytatni és a fenomenológiai tényállás összefüggéseiből kézzelfoghatóbb kell-tartalmakat kihámozni. A kutatást mindaddig folytatni kénytelen, amíg konkrétabb eszmék és eszmények birtokába jut. Amíg olyan irányelveket kap, amelyek az erkölcsi élet irányításában számára tényleg mintaképpül szolgálhatnak.

Az eddigi eredményekben valóban nem egy olyan tisztázatlan pontot találhatunk, amely újabb dialektikus fejlődésnek válik energiaforrásává. Ha a dialektikának ezeket a további lehetőségeit kihasználjuk és önként adódó útbaigazításait híven követjük, hogyha a dialektikában halmozódó erőket hatni engedjük, akkor reményünk lehet rá, hogy a kell tartalmait egyre pontosabban sikerül megmintáznunk. A kell tartalmak a dialektika súlya alatt szétkülönülnek, a dialektika tüzeiben tovább formálódnak.

### A monizmus tartalmainak kibontakozása.

22. A monizmus-ideál tipikus erkölcsfilozófiai felfogása szerint a dolgok valóságos rendjébe kell beletörődni. Első feladatunk lesz a kellésnek ezt az általános, általánosságában elmosódó tartalmát pontosabban meghatározni. Szemlélődésünk itt következő szakaszán tehát tudatosan kötjük magunkat a monizmusnak önmagában egyoldalú álláspontjához. Önként vállaljuk a megszorítást és egyelőre nem tágitunk attól az axiómától, hogy az kell, ami van. Vállalt feladatunkat nyilván úgy teljesíthetjük, hogyha rámutatunk arra, ami van. Pillanatnyi



feltevéseinknek ugyanis éppen az a lényege, hogy ez kell is együttal. A kell tartalma a valóság. A kellre vonatkozó kérdés ekként itt a vanra vonatkozó kérdéssel válik azonossá. A monizmus a kell tartalmának keresése közben útbaigazításért egész természetes módon fordul a valóság felé. Tájékozódásunk közben a dialektika ehhez a kérdéshez utasít: milyen a való világ?

Ezen a ponton két út áll az etikai reflexió előtt. Az egyik az, hogy feladja az etika viszonylagos önállóságát és a metafizikába kapcsolódik, — alkalmazott metafizikává lesz. Van azonban a realista etikai gondolkodásnak egy másik, egyszerűbb útja is. Nincs feltétlenül szükség arra, hogy elhagyjuk az etika viszonylagosan önálló területét. Mindössze azt kell kiindulásul reflexíve megállapítanunk, hogy a valóságot, a mindenséget eleve fenomenológiai tárgyként szoktuk kezelni. Ez alig vitatható elméleti magatartás. Ennek a magatartásnak viszont az a tétel szolgál alapjául, hogy a világ tárgy. S ez a tétel aztán továbbmenőleg újabb megfontolásokhoz vezet. Ha tárgy a világ, akkor önmagával azonos, akkor valamilyen állandóságot mutat. Bizonyos tehát annyi, hogy a dolgok összesége nem amorf halmaz, hanem valamiképpen tagolt, egyöntetű egész. A mindenségben valami egységes jelleget, belső összefüggést feltenni indokolt. Tárgy volta igazolja, hogy benne ténylegesen van valami objektív egybetartozás. A világban egyetemes rend, közös törvény uralkodik, általános elv nyilvánul. A létező dolgok valamilyen egysége alapvető és kétségtelen fenomenológiai tényként mutatkozik. Ennek a felismerésnek birtokában közönséges szillogizmust állíthatunk fel: a monizmus szerint az kell, ami van; tudjuk, hogy egység van, tehát egység kell.

Ha ezt az egységet még továbbmenőleg is jellemezni akarjuk, akkor — fenomenológiai szemlélődéssel — olyan elemektől határolhatjuk el, amelyek belőle kiesnek. Ilyen, az egységes rendszerből kieső, tőle idegen, sőt vele szemben ellentétes mozzanatnak mutatkozik a nyers „én“. Az én világa szubjektív, partikuláris, spontán célrendszernek látszik. Eredeti, vad állapotában az én csak önmagára, a maga érdekeire, gyönyörére, vágyaira, szenvedélyére, indulataira, ösztönére van



tekintettel. Az objektív világ, az egységes rend szempontja előtte fel nem merül. Az ellen inkább lázadozni kész, — azt rongálja, elbontja, fogyasztja. Ebből következik, hogy a partikuláris én öncélú spontaneitása az, amely az egyetemes renddel szembenáll. A világnak, mint valóban valónak a határolója, limitálója s így egyben negatív értelmű jellemzője: a „hybris“, az én tolakodóan szubjektív világa. Ennek megállapítása után a világegység, a kozmosz már elhatároltabban, határozottabban, konkrétan jelölhető meg. A kozmosz éppen az, ami az indulataiba, ösztöneibe, vágyaiba belefeledkezett én partikularitásán túl fekszik. Nevezhetjük sok mindennek: „Tao“, „Atman“, „Logosz“, misztikus vagy mágikus „Östermészet“, „Corpus Christianum“, „Natura“ — amelynek „könyve a matematika nyelvén van megírva“, vagy másképpen. Pontosabb meghatározása tekintetében számottévó különbségek lehetnek az abszolút rend elképzelésének a módjában. De a felsorolt különböző megnevezések, illetve az azok mögött rejlő különböző megfogalmazások is, valamennyien megegyeznek egyben. Abban tudniillik, hogy az abszolút rend: ellentéte a bennünket bábként rángató szenvedélyek tarka összevisszaságának. Ha tehát elfogadjuk azt az eredeti fenomenológiai belátást, hogy a valóság egység, akkor valónak azt kell tételeznünk, ami az én szubjektivitásán és partikularitásán túl objektív és egyetemes. Ha továbbá elfogadjuk, hogy az kell, ami eredeti módon van, akkor nyilván az objektív és univerzális világrendszer kell. A monizmus általános jelentése szerint a valóságba belenyugodni, beletörödni kell. Világossá válik ilymódon, hogy az, amibe a monizmus értelmében „belenyugodni“, amihez szerinte „alkalmazkodni“ kell: a magunk spontaneitásán felül keresendő. A kellő valóság ott van, ahol az ösztönök zsvaja már elhalt. Mindenekelőtt önmagunkat kell legyőznünk, hogy egyáltalán elérhessük az objektív valóságnak egyúttal kellő szféráját. Ki kell vetköznünk ösztöneinkből, hogy közeledni tudjunk a világ egységes elvéhez, hogy képesek legyünk hozzásimulni a való és a kellő közös princípiumához. Mértékletesség és előrelátás kell. *Ὁρῶν χοῦ ἀβεννῶναι μᾶλλον ἢ πνοκαῖν.* A hybrist jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet — mondja Hérakleitos.



23. A kell monista jelentése szerint, pillanatnyi feltevéseink értelmében, a valóság kell. A fentiekben valóban azt tettük kellé, ami valóság, tudniillik ami objektíve valóság. Látószólag tehát a monizmus szellemében vállalt feltevéseinknek megfelelően jártunk el. Mégis kételyeink támadhatnak, ha meggondoljuk, hogyan jutottunk eredményünk birtokába. A kellő valóságot úgy tudtuk meghatározni, hogy limitáltuk. Márpedig amivel limitáltuk, tudniillik ösztöneink, vágyaink és indulataink: maguk is valóságok. A kellő valóságot „nem kellő valósággal” limitáltuk és ekként a valóságok egy bizonyos körét kizártuk a kellésből. Ezáltal ellentétbe kerültünk éppen a monizmus alaptételével, amely szerint mindaz kell, ami van. Vállalt feltevéseink szerint nincs alap arra, hogy valóság és valóság közt kellés szempontjából megkülönböztetést tegyünk. Önként és eleve kell az ösztönösség is, ha van. Márpedig a partikuláris ösztönorganizmus, a valóságnak ez a nyersebb változata, különösképpen van. Szubjektív világunk léte közvetlenül tapasztalható; szembeszökőbb, evidensebb, tolaodóbb, mint az objektív kozmoszé, amelyet végre is csak körmönfont spekulációval közelítettünk meg. Szubjektív világunk az elsődleges, legkevésbé letagadható, legbiztosabb valóság. A legvalóságosabb valóságnak nevezhetnők, — hogyha ilyen megkülönböztetést egyáltalán szabad volna tenni.

Ezen a ponton meg kell állapítanunk, hogy ellentmondásba bonyolódunk. Abból indultunk ki, hogy az kell, ami van. Ezután két különböző választ kaptunk arra a további kérdésre, hogy mi is van voltaképpen? Egyfelől úgy találtuk, hogy valóság szempontjából magvasabb a szubjektivitásunkon túl található: objektív és egyetemes világ, a kozmosz. Eredeti feltevéseink értelmében tehát ez kell; partikularitásunknak fölébe kell kerekednünk, a kozmosz emelkedettebb szempontja szerint kell viselkednünk. Másfelől úgy találtuk, hogy a legszemetszűrőbb, legbrutálisabb, legvalóságosabb valóság éppen a szubjektív valóság; az, ami a partikuláris jellegű spontaneitásunk körül kristályosodik ki. S ha így van, akkor feltevéseink értelmében éppen ennek, tulajdonképpen tehát nyers ösztöneinknek a szolgálatába kell állnunk.

Itt kétségtelenül ellentmondás mutatkozik. De ez az



ellentmondás feloldható. Voltaképpen csak látszatproblémával állunk szemben. Egyfelől ugyanis igaz lehet, hogy a Kozmosz kell; másfelől viszont igaz lehet, hogy ösztönvalóság kell. E két tétel között ellentmondás csak akkor van, hogyha a Kozmoszt az ösztönvalósággal önkényesen szembeállítjuk. Rögtön elsímul az ellentmondás, ha a kettőt közös nevezőre hozzuk. Már pedig valóban nem lehetetlen az, hogy a Kozmosz rendje éppen az ösztöneinken keresztül nyilvánul meg, illetve alakul ki.<sup>1</sup>

Tulajdonképpen nincs arra alap, nincs rá észszerű indok, hogy az ösztönvalóságot relatívvé, partikulárisrá képzeljük és az objektív, univerzális valósággal, a Kozmosszal szembe-szegezzük. Az ilyen elméleti álláspont mögött egy rejtett előfeltevés lapul. Az tudniillik, hogy az erkölcsi alanynak a Kozmosz rendjéhez csatlakoznia, hivatását teljesítenie csak tudatosan lehet. Hogy eleve elrúgja magát a világegységtől az, aki a világegységet lépten-nyomon nem teszi mérlegelő reflexió tárgyává. Hogy a kozmikus egység kizárólag csak a tudatosságon keresztül érvényesülhet. Márpedig ennek a hallgatólagos intellektualista feltevésnek az érvényesítése többfajta nehézségbe ütközik.

Először is meggondolandó (amiről már meg is emlékeztünk), hogy az ösztönösség valóság lévén, szintén beletartozik a Kozmoszba. A Kozmosz egyöntetű rendszerességét, vagy más szóval a mindenség Kozmosz-voltát azzal a fenomenológiai utalással igyekeztünk igazolni, hogy a mindenség eleve és evidensen tárgy s így benne eredeti tagoltságot, rendszerességet, egységet feltennünk szükséges. A mindenség azonban éppen csak úgy mindenség, Kozmosz, rend és egység, hogy minden belé tartozik: a spontánnak és partikulárisnak látszó ösztön-elemek is. A magunk szubjektívnak látszó világa is valóság, és valóság lévén, azt is éri igazolás, mely szerint minden valóság: közös rend része. Sőt magára a Kozmoszra is éppen csak úgy áll az igazolás, ha belészámítjuk az ösztönvalóságot is. A Koz-

<sup>1</sup> Utalhatunk itt Mandeville szellemes méhkas-hasonlatára: az egész méhkas érdeke a közösség egyes tagjainak, az egyéneknek a partikuláris önzésétől függ. Az egész javára nem a közös célra való eszmélkedés szolgál, hanem a közös érdek is éppen azt követeli az egyéntől, hogy a maga nyers ösztöneibe belefeledkezzék. Az egyes így ösztönösen teljesíti a maga hivatását.



mosz ugyanis, amelyikből a valóság akármelyik részét kizártuk, nem Kozmosz többé.

Lehetetlenné teszi másodszor az említett intellektualisztikus felfogást az is, hogy szerinte ugyanazt az elemet, az ösztönösséget egyszer kellőnek, egyszer nem-kellőnek, a kellés szempontjából egyszer pozitívnak, egyszer pedig negatívnak kell tekintenie. E felfogás szerint ugyanis az ösztönösség az erkölcsi alanyban, a szellemi lényben, az emberben: negatívum. De ugyanez az elem (az ösztönösség) a természeti, biológiai valóságban, mondjuk az állatvilágban is előfordul. Előfeltevéseink értelmében ott mint természeti elv, mint valóságelv: pozitív értékszínzetet visel. Ugyanaz az elv így egyszer, a Kozmosz egy részére (az emberre) vonatkoztatva nem-kellőként, „rosszként“, — másodszor pedig ugyanazon Kozmosz egy másik részére (például az állatra) vonatkoztatva kellőként, „jóként“ szerepel. Ez nyílt ellentmondás.

Ezek olyan nehézségek, amelyek könnyen elkerülhetők. E helyütt nem valamely megoldhatatlan antinómiával állunk szemben, hanem magunkcsinálta és azért könnyen meg is oldható problémával. Eltűnnek a nehézségek, ha elejtjük az intellektualisztikus előfeltevést, hogy tudniillik a világegységbe bekapcsolódnunk csak tudatosan, vagy legalábbis csak szándékosan lehet. Feltehető, hogy a keresett kozmikus rend nem a tudatosság, vagy a szándékosság kerülő útján közelíthető meg, hanem egyenesen az ösztöneinken keresztül. Hogy nem másként, hanem éppen biológiai szálakkal kapcsolódhatunk a kozmikus egységhez.

Ennek az egyszerűbb és természetesebb felfogásnak csak egy dolog mond ellene, az tudniillik, hogy az ösztönéletünk — tudomásunk szerint — spontán. A spontaneitásában öncélú partikularitás érződik s ennek következtében úgy tűnik, hogy az univerzális jellegű Kozmosz: másutt keresendő. Ennek a meggondolásnak, ennek a látszátnak azonban nem sok a bizonyító ereje. Lehet ugyanis, hogy az ösztönök — minden ellenkező látszat ellenére — éppen az egységes természeti rendnek bennünk titkosan munkálkodó rúgói. Lehet, hogy az Abszolútum: szándékkal láttatja velünk az általános célt a mi partikuláris célunkként, öncélunkként. A maga kozmikus energiatele-



peit talán: egyszeri, történeti meghatározottságunknak, partikularitásunknak, egyéniségünknek a legmélyére rejtette, hogy annál hatékonyabbak legyenek. Ösztöneink öncélúságának a látszata talán afféle kegyes csalás, „List der Vernunft“ az Abszolútum részéről. Magát a spontaneitás színezetében kellető ösztönéletünk pedig valójában nem más, mint az östermézetnek bölesen belénkplántált kozmikus energiája.

Semmiképpen sem lehetetlen, hogy magatartásunk, ösztönössége ellenére, a világegységgel egybevágjon. Az egységes világrendbe talán éppen szándéktalanul, öntudatlanul helyezkedhetünk bele leginkább. Ennek az alkalmazkodásnak nem elengedhetetlen feltétele a világegységre való eszmélkedés. Az effajta intellektualisztikus feltevésre, vagy helyesebben előítéletre nincs szükség. S ha kiküszöböljük, akkor nincs ellentét előbbi két állításunk között; egyfelől, hogy egyetemes, objektív valóság kell, és másfelől, hogy spontán ösztöneink valósága kell. Ha az intellektualista előfeltevést tudatosítjuk és vele leszámolunk, úgy látjuk, hogy az alanyi és a tárgyi természet nem két különböző dolog, hanem ugyanaz. Az érzékek kauzalitása nem más, mint alanyi nézete az egyetemes világtörvénynek. Spinoza mondja egy helyütt, hogy mozgását az esésben levő kő, ha tudata volna, spontán tettnek minősítené. Nekünk tényleg van tudatunk és magatartásunkat valóban spontán és öncélú tevékenységnek gondoljuk: holott azt talán a kozmosz egységes törvénye eleve megkötötte. Ha így áll a dolog, akkor az indulatok és szenvedélyek ágaskodása: része a kozmikus rendszernek. Vágyaink hangja nem disszonancia a dolgok egyetemes karában, hanem ellenkezőleg, az Abszolútum által reánk kiosztott szólam csupán. Nincs értelme, hogy az ösztönök valóságát a valóságtól egyáltalában különválasszuk és negatív előjellel lássuk el. Kell a dolgok egyetemes rendje és ugyanakkor, ugyanazért kell az alany ösztönélete is; a kettő ugyanis ugyanaz.

Az itt elgondolt gondolatmenet után másként fest a kellés tartalma. Kiindulásunk értelmében az kell, ami van. Ezt a tételt itt eleve elfogadtuk. Belőle az előbb azt következtettük, hogy az ösztöneink legyőzése kell; ezáltal kell hozzáidomulnunk ahhoz, ami valóban van, a kozmoszhoz. Most úgy látjuk,



hogy a kozmoszhoz alkalmazkodni éppen akként lehet, hogy ösztöneink sugallatát követjük. Vágyainkat, szenvedélyeinket korántsem pusztítanunk kell, hanem ellenkezőleg, magatartásunk mértékéül éppen azokat kell elfogadnunk. A való és kellő közös elve számunkra éppen azokban, a „hybrisben“ nyilatkozik meg.

Az itt nyert eredmény biztosítására még egy közelfekvő ellenvetést kell elosztatnunk. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy a vágyak és szenvedélyek, az affektusok: lejtőre csábítanak. Az ösztönélet szabadjára engedése veszélyt, romlást, pusztulást hoz. Elég utalni arra a körülményre, hogy a nyers szenvedélyek az egymás mellett élőket egymás ellenségeivé teszik. Ilyen értelemben áll, hogy „homo homini lupus“. Az indulatok a pusztulás felé sodornak; nem a lét, hanem a nemlét felé mutatnak. Az indulat nem a valóságnak, hanem a valóság romlásának az elve. Márpedig — pillanatnyi előfeltevéseink értelmében — éppen a valóság kell. Semmiképpen sem lehet tehát a kell elve az affektus: lévén az nem a létnek az elve, hanem a romlásé, a nemlété. Ha ez így van, akkor mégsem az indulatok valósága jelenti a kellt, hanem valami adekvátabb adottság; olyasmi, ami a létet támogatja, ami tehát a létet romboló kárhozatos szenvedélyekkel éppen ellentétes. A testi-lelki egészség, a társadalmi biztonság, az élet megőrzése, a létezés, a valóság érdekében: a vágyakat és indulatokat mégiscsak legyőzni kell.

Az ösztön ekként a valóság elvének is, a romlás elvének is látszik, ami önellenmondás. Ez a nehézség azonban pontosabb distinkció esetén önként megoldódik. Lehet ugyanis, hogy az indulatok az alanyra nézve veszélyesek és kárhozatosak, de nem biztos, hogy az alany romlása a Kozmosz szempontjából valóban veszteség, vagy negatívum. Az alany szubjektív szempontját meg kell különböztetni az általános, objektív szemponttól. Az alany kárhozata az alany szempontjából katasztrófa. De hogyha tekintetbe vesszük, hogy az alany szempontja csak szubjektív, — hogy az alany szempontja káprázat csupán, akkor kiderül, hogy a katasztrófa csak látszat. Tárgyilagosan tekintve, az egyén pusztulása nem szükségképpen ellenkezik a valóságnak egyúttal kellő rendjével. Mélyebb értelemben: je-

lentőségtelen, közömbös, „adiaphoron“ lehet. Voltaképpen azonban nemcsak közömbös, hanem több annál. Nemcsak nem negatívum, hanem egyenest pozitívum. Hiszen a Kozmosz rendjéhez, mint minden valóság, ez is hozzátartozik. Az alany pusztulásának, ha bekövetkezik, kétségtelenül megvan a kozmikus értelme. Beletartozik a van rendjébe s ekként — feltevésünk szerint — kell is egyúttal. Az igazi bölcssek, a belátás nagy alakjai valóban felül is tudnak emelkedni a szubjektív, egyéni szempont kicsinyes látszatán. Nemcsak szenvtelenül, apatikusan, hanem derűs megnyugvással fogadják a számukra kimért sorsot. Kegyes érzülettel, boldog áhítattal vetik alá magukat a predesztináció felsőbb szükségszerűségének. A számukra kiosztott szerepet akkor is kedvvel játsszák végig, hogyha kimenetele rájuk nézve egyéni szempontból tragikus. Az affektusok képében belénk helyezett kozmikus energiát mindenképpen ki kell bontakoztatni. Akkor is, ha áldozattal jár, még ha egyénileg belepusztulunk is.

Ha tehát az alanyi szempont elégtelenségét számbaveszszük, megdől a szóbanforgó ellenvetés. Nem áll, hogy az indulatok mégis negatív előjelet érdemelnek. Továbbra is fenntartható az imént nyert tétel, hogy éppen az ösztöneink, vágyaink, indulataink követése kell. A monizmus általános jelentése szerint a kell tartalma: „megnyugvás“, „elfogadás“, „beletörődés“. Az elmondottak után úgy látjuk, hogy éppen az ösztöneink valósága az, amibe „belenyugodnunk“ kell.

24. Először úgy látszott, hogy ösztöneink ellenére kell „belenyugodnunk“ az egyetemes világrendbe. Másodszor úgy látszott, hogy „belenyugodnunk“ közvetlenül és egyszerűen az ösztöneink indításába kell, az objektív világrendre való külön eszmélkedés nélkül. Mindkét esetben a monizmus álláspontján akartunk kitartani. De a dialektika mindkét állomásán a dualizmus veszélye fenyeget.

Az első nyilvánvaló a dualista tendencia. A kellő egyetemességgel szemben az ösztönök partikularitását ott határozott nem-kellőnek tételeztük. A pozitív instanciával negatív instancia került szembe. Ez az értelemezés, amely az egyetemes



világrendbe való megnyugvás magatartását, a belátást, az önfegyelmet erényként, a partikuláris ösztönvilág szolgálatába állást, a szenvedélyt, az indulatot pedig bűnként könyveli el, sokban megfelelhet az erkölcs fenomenológiai tényállásának; lehet benne igazság. De bizonyos az, hogy ez már inkább dualizmus, mint monizmus. Itt már nem „belenyugvásról“ van szó, hanem éppen ellenkezőleg, kemény harcról, belső „küzdelemről“. Célkitűzésünk értelmében pedig most figyelmen kívül hagyjuk a „küzdelem“ kelltartalmát. Egyáltalán: figyelmen kívül hagyjuk az alapvető antinómia egyik ágát, kirekesztjük a dualizmus elemeit. Már pedig itt azok tolakszanak elénk — s ezt pillanatnyi szempontunkból az eredmény hibájául lehet felróni. Éppen ezért kerestünk a monizmus kellje számára új tartalmat. Úgy látszott, hogy a monizmus szellemében járunk el, hogyha a kell tartalmául az ösztönök követését jelöljük meg. De meg kell látnunk, hogy utunk e második állomásán is kísért a dualizmus veszélye. Mennél erősebben hangsúlyozza a második álláspont, hogy ösztönösség kell, annál inkább elfinomítja ezt az instanciát: robusztus valóságból valóságatlan eszménnyé. Ha az affektusok valóságát sajátos kellként rajzolja elénk, megvonja tőle a szükségszerű valóság kérlelhetetlen, feltétlen biztonságát. Úgy tünteti fel a tényállást, hogy az ösztönösségen kívül más magatartás is van. Olyasvalami, ami vele ellentétes előjelű, ami a kell szempontjából negatívum. Kell: a vágyak, indulatok, szenvedélyek, ösztönök szolgálata, a libido kiélése. Nem kell: mindazon elemeknek a gyakorlati elismerése, amelyek az affektusokkal ellentétesek. Nem kell tehát: a szublimálás, a vágyak reflexív megfékezése, a félenk és sápadt tudatosság. Ha így képzeljük a dolgot, akkor ismét két instancia áll előttünk; ismét dualizmusba futottunk. Mindössze az történt, hogy a szerepek megcserélődtek. A nyers ösztönhöz, amely előbb a negatív előjelet viselte, pozitív előjel kerül. A reflexív önuralom pedig, amely az előbb még pozitívumként tündökölt, most merő negatívumnak látszik. Ebben az új, de lényegileg szintén dualisztikus felfogásban nemesen szárnyaló szenvedéllyel: szárnyaszegett reflexió, teremtmény életlendülettel: elmechanizálódás, elrostosodás; termékeny lélekkel: terméketlen szellem; diadalmas természettel: dekadens

kultúra áll szemben. Szent sugallattá lépett elő az, ami az előbb sátáni tagadás volt és a kárhozat elve viszont az lett, ami az előbb a kellése volt. Itt is dualizmusról van szó s hogy milyenről, arranézve talán elegendő, ha Rousseau, vagy az újabbak közül Nietzsche és Klages ismert filozófiáira utalunk.

Az ösztönös vágyra hivatkozó eme második kelltartalom bizonyos értelemben jobban magán viseli a monizmus színezetét, mint az első, amelyik a reflexív önuralmat tűzi célul. A monizmus szerint az kell, ami van. S az ösztönösség tényleg természetesebb, kézzelfoghatóbb, pozitívabb, konkrétabb, egyszerűval valóságosabb, mint kontrasztja, a sápadt és törékeny tudatosság. Az ilyen felfogás, amely ezt a reálisabb instanciát jelöli meg kellként, látszólag fokozottabban mutatkozik realizmusnak, azaz monizmusnak. A dualizmus színezetétől azonban mégsem menekedhetik. A monizmus értelmében kell mindaz, ami van. Van ösztönösség, de nem kevésbé van önkorlátozás is. Következésképpen nemcsak az előbbi kell, hanem az utóbbi is. A Rousseau—Nietzsche—Klages-féle naturalista felfogás specializálja az ösztönélet valóságát és sajátosan éppen csak ahhoz kapcsolja a kellés jellegét. Ilyen eljárásra azonban: a monizmuson belül nincs lehetőség. Ez már túlvezet a monizmuson. A naturalizmus is dualizmus; annak éppen csak ügyefogyottabb, félszegebb változata.

Ügyefogyottabb azért, mert ez a naturalista kelltartalom nem felel meg dualizmusnak sem. A dualizmusnak eleget tenne ugyan abban, hogy — a diadalmas Élet érdekében — heroikus küzdelmet hirdet. Csakhogy ezzel a lendületes célkitűzésével ellentétbe kerül a saját magatartása. Eszménye az önfeledt, nyers szenvedély, de magatartása, amelynek éppen az eredményét is köszönheti, elméleti, tudatos és lelkiismeretes mérlegelés. Ő maga gyáván a reflexióhoz menekül, — éppen ahhoz, amit elaggásnak, vagy ressentimentnek minősít és laposnak, terméketlennek, dekadensnek esúfol. Bort prédikál, de maga vizet iszik.

E felismerés azonban, hogy tudniillik ez a szóbanforgó naturalizmus dualizmusnak elégtelen, itt tulajdonképpen nem is érdekel bennünket közelebbről. Elég az hozzá, hogy a naturalizmus lobogója alatt is könnyen és észrevétlenül átevezhe-



tünk megint a dualizmus vizére; az pedig számunkra most tiltott terület. A naturalizmus túllő a célon, amikor az affektusokat sajátos kellé akarja nemesíteni. Ezzel őket valóságból követelménnyé transzcendálja és így a monizmust észrevétlenül a dualizmus vágányára siklatja át.

A monizmus álláspontja egyértelmű: az kell, ami van. De látjuk, hogy ennek az álláspontnak biztonságát mégis megingatja a lélektani tényállásba nyert betekintés. A dualizmus minduntalan a felszínre tolakodott. Ennek pedig az az alapja, hogy valóban kétféle lélektani instanciát látunk. A pszichológiai tényállás tanúsága szerint elsősorban vagy leginkább: „ösztönélet“ van — vágyak, gerjedelmek kielégítésére irányuló törekvés. Mégis kétségtelen, hogy nemcsak ösztönélet van, hanem van „tudatosság“, „önkorlátozás“ is, — melynélfogva az indulatainkat valami tudatos, vagy egyetemes célnak vetjük alá. A lélektani valóság úgy látszik kettős. A lelki valóság két ága egymással ellentétes jellegű. S ha így van, akkor a dualizmusnak komoly lélektani alapja van.

Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a dualizmus csak úgy küszöbölhető ki, a monizmus álláspontja csak úgy alapozható meg véglegesen, hogyha az ellentétesnek látszó lelki tények mélyebb egységét kimutatni sikerül. Ha kiderül, hogy az ösztönéletnek és a belátásnak, vágyak kiélésének és vágyak önkéntes korlátozásának közösek a lelki gyökerei. Ily módon a két instanciából magasabb síkon, vagy ha úgy tetszik, mélyebb rétegben, egyetlen instancia válhatnék. Ez biztosíthatná a monizmust a dualizmus illetéktelen beavatkozása ellen. Gondolatmenetünk belső dialektikája ekként a pszichológia területére vezet. Kénytelenek vagyunk bizonyos pszichológiai megkülönböztetéseket tenni, hogy minden magatartás végső, közös gyökerét felmutathassuk és a kell tartalmát a monizmusnak megfelelően meghatározthassuk.

Bármennyire különösnek látszik is az első pillanatra az, hogy az etika problémáira a pszichológia területén, tehát a valóságtudományok körében keressünk választ, a monizmus értelmében ez nemcsak helyénvaló, hanem természetes is. A monizmus felteszi, hogy az kell, ami van. A cselekvés, illetve

magatartás normatív törvényei nem különböznek a viselkedés természeti törvényeitől, hanem ellenkezőleg, megegyeznek azokkal. Úgy kell cselekedni, ahogyan általában cselekszünk. Ennélfogva érthető, hogy a monizmus szerint nem valami apriori spekuláció, hanem éppen az aposteriori pszichológia adhatja kezünkre a kell tartalmát. A monizmus értelmében az etika tulajdonképpen pszichológia.

A pszichológia pedig valóban alátámasztja a monizmus álláspontját, még pedig kétféle tekintetben. Egyfelől úgy, hogy ő is visszautasítja a dualizmus abbeli feltevését, mintha a magatartást valamiféle valóságfeletti mozzanat befolyásolhatná és az erkölcsöt éppen az határozná meg. Másfelől meg gondoskodik a folytonosan feltolakodó dualizmus kiküszöböléséről, — a magatartást egységes elvből magyarázza. Sorra veszünk ezt a két szempontot.

A szakpszichológia valóságtudomány. A jelenségek kauzális magyarázatára törekszik. Azokat, mint determináltakat, a determinánsok felmutatásával igyekszik megértetni. Persze nemcsak külső, hanem belső determinánsokat, motívumokat, indítékokat is feltesz. De szerinte ezek a belső indítékok sem véletlenek, nem úszkálnak szabadon és rendszertelenül az élettérben. Az alany a belső indítékok között nem ötletszerűen keresgél. Ha így volna, akkor az alany egyáltalán nem volna determinált. Cselekvését, viselkedését, magatartását nem is lehetne valami előzményre visszavezetni, azaz nem lehetne magyarázni. A lélektani jelenségek a játékos véletlen művei volnának csupán s így kiszámíthatatlanok. Bennük csak akkor lehet értelem, rend, szabály, törvény, hogyha az alany eleve és hiánytalanul determinálva van. A pszichológia, amennyiben tudományosságra törekszik, kénytelen feltenni az alany determinációját. A természetileg eleve adott belső indítékot, a belső determinánst, tulajdonképpeni tárgyát, a pszichológia ösztönnek szokta nevezni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A pszichológia ösztönnek nevezi azt is, amit az előbb ösztön-negatívumnak mondtunk, tágabban értelmezi az ösztön jelenségét. Az ösztönök minősége, tartalma sokféle lehet. Ez voltaképpen csak igen tág, pusztán formális elnevezése a belső determinánsoknak, hipotetikus magyarázó elve a magatartás jelenségeinek.



A pszichológia efféle állásfoglalása révén a monizmus etikai felfogásának ad tápot, a dualizmus etikai felfogásával pedig ütközik. Egyezik a monizmussal abban, hogy a valóságon felül nem ismer el még más, a valóságtól idegen, autonóm kellett. A dualizmussal pedig ugyanazért ütközik; a dualizmus álláspontja ugyanis éppen ilyesminek egész határozott tételezésén alapul. A pszichológia a saját sírját ásná meg, ha az erkölcsi szféra autonómiáját elismerné. Ha elismerné, hogy a magyarázandó psziché felé valamely irreális térből hathatós felszólítások szállnak: ezzel egyúttal feladná a psziché reális meghatározottságának tételét. Ez pedig feltétele a reális magyarázat lehetőségének. Ha a lélektani valóságba egyfelől ilyen irreális tényezők játszanának bele, másfelől meg az alany abszolúte szabadon választhatna az ilyen felszólítások elfogadása, vagy elutasítása felől, akkor megbomlana a lelki élet egységes meghatározottsága. Az irracionális tényezők minden racionális számítást keresztülhúznának. A lelki élet az elmélet számára hozzáférhetetlen lenne. A lélektan módszere eleve felteszi az etikai monizmus igazát és ellenkezik az etikai dualizmus álláspontjával.

A pszichológia azonban még más szempontból is segítségére van a monizmusnak. A dualista tendenciákat — említettük — az hozza minduntalan felszínre, hogy magában a lélektani valóságban kettősség mutatkozik. Van egy természetes törekvés az affektusok kiélésére — és van egy másik, ugyancsak eredeti és általános törekvés az affektusok megfékezésére. Ez a tényállás csábított a megelőzőkben a dualizmus felé. Először az ösztönök megfékezése látszott pozitívumnak, az ösztön meg negatívumnak. Azután megfordítva, az ösztön szabad és bátor nekilendülése látszott pozitívumnak, negatívumnak pedig a megalkuvó, félénk tartózkodás mutatkozott. A pszichológia azzal teszi a legnagyobb szolgálatot a monizmusnak, hogy kimutatni képes a látszólag kétféle magatartás alapvető egységét. Az „ösztönnegatívumot“ is bevonja az ösztönök körébe. Az ösztön fogalmát tágabban értelmezi. Megkeresi minden cselekvés általános indítékát és így egyetlen instanciára vezeti vissza a látszólag kettőt. Hogyha az indulat és az önuralom gyökeresen, lényegesen más dolgok volnának,

akkor a kell tartalmát közösen, együttesen nem alkothatnák. Az egyiknek kellővé tételezése kizárná a másik kellővé tételezését. Ily módon pedig pszichológiai valóság kellő is volna, nem-kellő is, ami ellenkeznék a monizmus feltevéseivel. Ha azonban végső soron egy dolog a kettő, akkor együtt szerepelhetnek a kell tartalmaként s akkor állhat a monizmus alaptétele, amely szerint minden (pszichológiai) valóság kell is egyúttal.

Mondottuk, hogy a pszichológia a magatartás belső indítékaként csak ösztönöket ismer el. Ösztönnek minősíti ekként az indulatok és vágyak kiélését is, korlátozását is. Az ösztön fogalmát bővebbre méretezi, úgy hogy belefér az is, amit az előbb ösztönkorlátozásnak mondtunk. A lelki valóságban szerintem nincs más rúgó, csak ösztön van. Ezzel névlegesen már át is hidalta azt az ürt, amely a kétféle magatartás közt van, — de ez a névleges áthidalás önmagában még csak külsőleges. A lényegbeli egység csak akkor látható be, ha nemcsak — önkényesen — közös névvel illetünk egymástól esetleg igen eltérő dolgokat, hanem hogyha megértetjük a szóbanforgó dolgok strukturális megegyezését is. Az „ösztönök“ — most már tágabb értelemben ide számítva az ösztönkorlátozást is — valóban valamennyien közös nevezőre hozhatók. Valamennyien az énnel valamilyen állapotára vagy helyzetére irányulnak. S ha aztán az én az ösztönök által intendált állapotot vagy helyzetet eléri, hogyha az ösztönökben rejlő lehetőség kiteljesül: örömezés lép fel. Az ösztöngátlást viszont kedvetlenség, fájdalomézés kíséri. Az ösztönök megvalósulásának indexe a kellemesség (boldogság, öröm, kéj) érzése; az ösztönök gátoltságának jelzője pedig a kellemetlen feszültség (lehangoltság, bánat, kín) érzése. Ennélfogva az „ösztönösség“ vagy általában a cselekvés, a magatartás általános és egyöntetű magyarázó elvéül lélektanilag: az öröme való törekvés tehető meg. A lélektani valóságnak a legmélyebb rúgója az eudaimonia motívuma. Az öröm keresése egyként jellemez minden magatartást, azt is, amelyiket a megelőzőkben (szűkebb értelemben) ösztönnek neveztünk, de — a felületes látszat ellenére — ugyanúgy ez jellemzi az önmegtartóztatás, a belátás, az „ösztönkorlátozás“ magatartását is. Nemesak a természetes in-



dulatok, vágyak, szenvedélyek, nemcsak az affektusok esnek az örömkeresés kategóriája alá, hanem azok a cselekvés- és magatartás-formák is, amelyeket a szűkebb értelemben „ösz-tönöknek“ jelöltekkel ellentétben a fentiekben „ösz-tönkorlátozásnak“ neveztünk.

Nem ellentmondás az, ha azt állítjuk, hogy az indulatok és vágyak korlátozása, az örömről, a gyönyörrel való lemondás mögött is éppen örömré, gyönyörre való természetes törekvés működik. Örömről lemondhatunk: magunkért, másért, közösségért, eszméért. De nyugodtan állíthatjuk, hogy bármiért és bármilyen altruisztikus vagy idealisztikus látszattal történjék is a lemondás, mögötte mindenkor közönséges eudaimonizmust találhatunk.

Aki „mértékletességből“ mérsékli ösztönei hevét, aki meggondoltságból mond le pillanatnyi örömeiről, az ezt nyilván tartósabb vagy tisztább, egyszóval több öröm érdekében teszi, vagy — ami ugyanaz — szenvedés elkerülése végett. Az efféle eljárás nem ellentéte, hanem ellenkezőleg, meggondoltabb, kitanultabb, tapasztaltabb, gondosabb, alaposabb változata az eudaimonizmusnak; lényegében öröm-ökonómia.

A segítő szeretet, a caritas is olyan magatartás, amely látszólag mentes minden eudaimonista vonástól. Maradék-talan lemondás, odaadás, egyoldalú áldozat. Voltaképpen azonban a szeretetnek, a más örömében való legtisztább feloldódásnak is pályadíja van; valami választékos, kifinomult, dekadens, majdnem azt mondhatnók pervertált mámor, amelynek saját-ságos arómáját persze nem akárki képes ízlelni. (Erről bővebben később még szó lesz.)

Egyoldalú korlátozásnak látszik a közösségi, társadalmi kötelezettségek önkéntes vállalása, a közösségi, szociális, politikai hajlandóság is. De az áldozat itt is megtérül. A társadalmilag szervezett élet végül mégis több hasznot nyújt, több örömet ad az egyénnek, mint amennyi áldozatot követel tőle. A társadalmiasság is eudaimonizmus, annak éppen csak helyesebben értelmezett változata: jól felfogott önérték.

Ha eszméért vállalunk lemondást vagy áldozatot, akkor is közrejátszik az öröm motívuma; az öröm magából az eszméből árad felénk, — az eszmék az erőshöz appellálnak.

Sajátosképpen még a vallásos aszkézis sincs híjával az eudaimonia célkitűzéseinek. Ezt a magatartást az Istenség iránt érzett szeretet határozhatja meg — s láttuk: a szeretetből nem hiányzik az eudaimonia. A vallásos aszkézis azonban gyakrabban bizonyára a halálon túli jutalomra való számítással van kapcsolatban. Így tekintve az életről való vallásos lemondás: gondos előkészítése az abszolút értelemben tökéletes boldogságnak; túlvilági tökegyűjtés. Az eudaimonikus indíték — meglepő módon — itt, a „világ örömeiről való lemondás“ esetében is nyilvánvaló.

Az öröm motívuma a pszichológiai tényállás minden pontján megtalálható. Cselekedeteink végső és általános célja a boldogság. A világ minden javát másért óhajtjuk, csak a boldogságot keressük önmagáért. (Miként azt már Aristoteles és később hasonló világossággal Mill is megállapította.) Minden egyéb csak eszköz eme végleges cél érdekében. Ezzel a megállapítással a pszichológia megoldja a monizmus szóbanforgó problémáját. A monizmust a dualizmus veszélyei fenyegette azzal, hogy két különböző jellegű magatartás elismerése látszott szükségesnek: természetes vágyak kiélése és természetes vágyakon való tudatos uralkodás. A pszichológia azonban a lelki élet mélyében kimutatja a látszólag kétféle magatartás közös gyökerét. Végső soron mind a kettő „örömre-törekvés“. A helyesen megfigyelt lélektani tényállás azt mutatja, hogy öröm keresése van, más nincs. A realizmus értelmében az kell, ami van. Ebből következik, hogy az öröm keresése kell. Hosszadalmasra nyúlt pszichológiai kitérőnk eredményeképpen megállapíthatjuk, hogy a monizmus kelltartalmának ez az adekvát jelentése.

25. Megállapítottuk, hogy a monizmus szerint: az öröm a kellés elve. De ez a megállapítás megint alkalmas arra, hogy a dualizmus számára tárjon kaput. A kell jelentésében rejlő dialektika észrevétlenül ismét a dualizmus felé vág medret, új esapdát állít a monista elmélkedésnek. Kétségbevonhatatlannak, egyenest tautológiának látszik ugyanis az, hogy — ha a kellés elve az öröm — akkor mindenképpen és csakis az öröm



szaporítása kell. Akkor nem más kell, mint az öröm intenzív-minőségi és extenzív-mennyiségi fokozása. „Greatest happiness for the greatest number“ — mennél többeknek mennél nagyobb boldogsága, öröme kell. Ezt az etikai felfogást a lehető legtökéletesebben fejezte ki Bentham.

E legutóbbi fordulat ellen itt mégis két kifogás merül fel. Az egyik az, hogy hamis előfeltevésekre épít és így önmagában elhibázott. A másik kifogás — amely e helyütt egyedül is elegendő volna — az, hogy efféle álláspont már nem a monizmus, hanem a dualizmus talaján nyugszik. Mi pedig most kísérletképpen a monizmus mellett akarunk kitartani. E felfogást tehát még akkor is vissza kellene utasítanunk, hogyha önmagában helyesnek látszanék.

De nem állja ki az immanens bírálatot sem. Amikor ugyanis a maximális örömet teszi az erkölcs elvévé, felteszi azt, hogy az öröm valamiféle kontinuális, matematikai tárgy. Olyan mennyiség, amelyre a matematika kategóriáit, legalábbis a több és kevesebb fogalmát egyértelműleg és objektíve alkalmazni lehet; amelyet megszámolni, kvantifikálni lehet. Ez a rejtett feltevés azonban ellenkezik a tényállással. Öröm és öröm, gyönyör és gyönyör nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is különböznek egymástól. Különböző minőségű örömek pedig nem mérhetők egymáshoz nagyság tekintetében.<sup>1</sup> A különböző kellemességek közt túlon túl nagy minőségi különbségek vannak ahhoz, hogysem a kellemességet, az örömet, a hédonikus mozzanatot matematikai eljárásnak alávetni lehetne. Már pedig ez volna az első feltétele a Benthaméhoz hasonló elképzelésnek.

<sup>1</sup> Azt még esetleg lehetne állítani, hogy Mozart zenéje több örömet okoz, mint Puccinié; vagy hogy a Ritz konyhája jobb, mint a sarki kocsmáé. De azt már semmiképpen sem lehet eldönteni, hogy minek van több objektív kellemessége: hűvös fürdőnek egy meleg nyári napon, vagy a napi munka elvégzésén érzett elégtételnek, vagy egy kellemes színházi estnek. Lehetne ugyan közöttük „értékrangsor“ megállapítani: valamilyen „értéktábla“ szerint. De az érték fogalma ilyen értelemben itt nem helyénvaló. A szóbanforgó felfogás szerint ugyanis a kell nem valamiféle elvont értékesség, hanem egyedül csak az öröm nagysága. Már pedig az öröm nagysága szerint a viszonyt elbírálni nem lehet. Nem lehet azért, mert az öröm minősége igen különböző az egyes esetekben.



De van még más előfeltétele is. Az tudniillik, hogy valamely az öröm nagysága objektíve, azaz: interszubjektív érvénnyel megállapítható. Nem arról beszélünk most, hogy ugyanazon dolog kellemességi értéke egész nyilvánvalóan függ az alany testi-lelki állapotától.<sup>1</sup> Most arról van szó, hogy nagyjából ugyanazon feltételek között is mást jelenthet valamely élvezet az egyik embernek, mint a másiknak. Az öröm tudniillik nem szakítható el a szubjektumtól, akinek az öröme. A konkrét személyi összefüggésekből kiemelve megváltozik az öröm egész jelentése és jelentősége. Az öröm objektív tárgygyá egyáltalán nem tehető. Ez pedig nemcsak gyakorlati, hanem egyenes elvi fontosságú tényállás. Nemcsak annyit jelent, hogy az öröm objektív nagyságának a gyakorlati megállapítása nehézségekbe ütközik, hanem annyit, hogy az örömnak objektív nagysága, súlya, kiterjedése, mértéke egyáltalán nincsen. Az öröm olyan egyénileg színezett, egyszeri, soha vissza nem térő adottság, amely teljes mértékben az alany sajátosságától függ, értelmét csak attól nyeri.

A konkrét alanyokhoz tapadó különféle minőségű örömek bonyolult viszonyokba, gyakran ellentétbe kerülnek egymással. Hiszen az öröm hordozói, az emberek is gyakran kerülnek egymással érdekellentétbe — éppen azért, mivel mind-egyik örömet akar. A következetes filantrópizmusnak ilyen esetben, minden egyéb szempont és elv mellőzésével a kilátásban lévő nagyobb öröm pártjára kellene állania.<sup>2</sup> De annak eldöntése, hogy különböző személyek különböző minőségű öröme közül objektív értelemben melyik a nagyobb, elvi lehetetlenség. Az ilyen összehasonlításnak nincs semmi értelme, mert a viszonyításnak nincs közös, objektív alapja. A boldogság, az öröm nem kvantifikálható és nem objektíválható. Az „örömmennyiség“ éppen ezért nem is lehet egyetemes elv, nem lehet elve az erkölcsnek. Az absztrakt filantrópizmus alaptalan előfeltevésekre épít; lélektanilag lehetetlen, abszurd erkölcsi felfogás.

<sup>1</sup> Egy pohár víz pl. mást jelent a szomjúságtól meggyötört embernek, mint a normális állapotban lévőnek.

<sup>2</sup> Ha például a rabló pozitív öröme a rablott holmi megszerzése miatt nagyobb, mint a megraboltnak a negatív öröme, azaz a fájdalma a holmi elvesztésén: akkor az öröm-morál immanens logikája szerint a holmi a rablót illeti.



Ezt az immanens kritikát azonban csak közbevetve említettük meg. Számunkra most fontosabb s bírálatként önmagában is legendó annak az egyszerű megállapítása, hogy az ilyen filantrópizmus nem monizmus, hanem dualizmus. A kellt ugyanis nem magából a valóságból eredőnek veszi, hanem azzal, éppen ellenkezőleg, követelményként szemebelyezi. Hiszen az életvalóság önmagában még semmiképpen sem megvalósulása, hanem legfeljebb csak valami durva matériája az örömek összegének, mint kellőnek. A mindenki boldogsága nem valóság, hanem eszmény, még pedig nemcsak a távolban lévő, hanem egyenest a végtelenbe elnyújtózó eszmény. Hiszen az örömré irányuló igényeknek tudvalévőleg nincs határuk. A szükségletek kielégítése új szükségleteket támaszt, kielégített vágyak nyomán új vágyak támadnak. Ha igaz, hogy öröm kell, akkor a kell aktuálisan sohasem valósulhat meg, mert az örömgigény végtelen. Valóság és kellés között akkor valóban nagy az űr, éles a feszültség, szükségszerű a diszkrepancia. Aki azt állítja, hogy a kellés elve az öröm, nem a monizmus, hanem a dualizmus álláspontját vallja. A valóság állapota az ilyen felfogás szerint sohasem olyan, hogy lehetővé tenné a „belenyugvást“ hanem mindig olyan, hogy „küzdelmet“ tesz szükségessé: az általános eudaimoniának mind fokozottabb érvényesülése érdekében. Az elvi eudaimonizmus tehát, a monizmus szempontjából nézve, tévút.

Ha gondolatpályánk legutóbbi szakaszát áttekintjük, nem nehéz meglátni, hol és mikor lendültünk át a monizmusból a dualizmusba. Az ösztön fogalma — úgy látszott — túl szűk ahhoz, hogy a teljes pszichológiai valóságot felölelje. Hiszen ösztönön felül tudatos önuralom is van. Ezért mondtuk, hogy a van s a kell közös elve nem az ösztön, hanem az öröm. Az örömkeresés ugyanis tágabb kategória, melybe az ösztön kielésének pszichológiai ténye éppúgy belehelyezhető, mint az ösztön megfékezésének pszichológiai ténye. Örömkeresés így annyi, mint ösztön a tágabb értelemben, — olyan megjelölés, amelybe az ösztönkorlátozás is belefér. Amikor azonban a kell elvéül az örömet tettük, elveszett a lélektani valóságnak egy fontos mozzanata. A szó és a fogalom gyakran csak hiányosan fedik egymást. Itt is veszendőbe ment az öröm termi-

nusának bevezetése által az egoisztikus mozzanata. A szónak általunk eredetileg használt értelmében nem általában az „öröm“ keresése kell, hanem sajátosan: a magunk örömének a keresése kell. Hiszen abból indultunk ki, hogy az kell, ami van. S ami van, az nyilván nem más, mint az egyénnek a maga öröméről gondoskodó, azaz önző örömkeresése.

Az eudaimonizmus fogalmán belül tehát még megkülönböztetést kell tennünk, ha a monizmus alapvető álláspontjától eltávolodni nem akarunk. Az eudaimonizmus lehet egoista és nem-egoista. Az iméntiekben az előbb az egoista változatra gondoltunk, azután akaratlanul átesúsztuk a másikra. Az öröm mozzanatát az énéől absztraháltuk, az eudaimonizmus mellől elhagytuk az egoizmust. A kellés tartalma ekként reális valóságból más szubsztanciává, irreális eszmévé finomult. Így lett a kezeink közt monizmusból dualizmus. Ezt a logikai hibaforrást könnyen kiküszöbölhetjük. Mindössze az kell hozzá, hogy „eudaimonizmus“ helyett „egoizmust“, „öröm“ helyett „önzést“ mondjunk. Az utóbbi terminusok jelentésébe az egoisztikus mozzanat is, az eudaimonisztikus mozzanat is belejátszik. Az eudaimonizmus az egoizmussal szemben még közömbös. Eudaimonizmus lehet egoizmus is, altruizmus is. De az egoizmus már önmagában is kapcsolatos az eudaimonizmussal. Következetes etikai realizmus, azaz monizmus szerint nem altruista eudaimonizmus kell, nem az elvont, levegőben lévő filantrópia kell, hanem az kell, ami van: természetes egoizmus, egészséges önzés.

Az egészséges önzés létjogát — vagy etikai fordulattal úgy mondhatjuk: moralitását — valóban mindenkor el is ismerték. Nemcsak a közönséges erkölcsi érzék előtt van az önzésnek természetszerű hitele. A szakszerű bölcselek között is akadtak mindenkor olyanok — Aristippostól és Epikurostól Stirnerig és Nietzscheig — akik a kendőzetlen önzésnek a kell elvéül való őszinte elismerését szorgalmazták. Az önzés a valóságnak, a vannak a motorja. S ez a motor — mivel a van a monizmus szerint ugyanaz, mint ami a kell — egyúttal a kell felé mozgat. Mindenki természetszerűleg a saját boldogságát munkálja, miáltal mindenki megfelel egyúttal a kellés tartalmának is. Determinálva vagyunk az egoista-eudaimonista



életre, ami egyúttal az erkölcsileg helyes életforma is: determinálva vagyunk a kellre, determinálva vagyunk a jóra.

Kanyargós dialektikai utunk egy szakaszának a végére értünk. Kérdésünk itt arra irányult, hogy vajjon a tipikus monista erkölcsfilozófia szerint mi a pontosabb tartalma a kellnek? Sorjában több ilyen tartalom adódott: „világrend“, „öszön“, „öröm“, „önzés“. Mindegyik mellett érvek vonultak fel; egyikhez is, másikhoz is a dialektika belső ereje irányította a tekintetünket. A kellnek ezek a különböző tartalmai egymás mellett sorakoznak fel az erkölcsi tudat színén, mindegyik bizonyos joggal igényli az elismertetést. De emlékeztetnünk kell arra, hogy mindegyik egyformán függvénye a monizmus alap-tételének, mely szerint: az kell, ami van. Korántsem merjük azt állítani, hogy a monista felfogás minden lehetőségét kimerítettük. A kell felsorolt tartalmain kívül még sok más is lehet. De hogyha sikerülne valakinek a monizmus minden lehető változatáról teljes képet rajzolni, a tényállásnak még akkor is csak a felével készült volna el. Mert a monizmus mellett ott a dualizmus is, amely szintén indokolt felfogás. A kell jelentésében eredetileg két mozzanatot találtunk. A „sztatikus motívum“ a kell tartalmainak egyik, tudniillik monista csoportja számára szolgált alapul. A „dinamikus motívum“ viszont alapot nyújt a kell tartalmainak másik, dualista csoportja számára. A dualizmusnak a dinamikus mozzanat által meghatározott alaptétele szerint — úgy találtuk — olyasmi kell, ami nincs. A dualizmusnak megfelelő tartalom: „küzdelem“ a valóság ellen. Ez az egészen általános, túl tág tartalom a dialektika behatására még szintén szétkülönülhet és pontosabb alakot öltethet. A következőkben ezt a folyamatot próbáljuk nyomon követni.

### A dualizmus tartalmának kibontakozása.

26. Annak a megállapításához, hogy mi kell, az imént csak a valósághoz kellett igazodnunk. A monizmus ugyanis kellőnek éppen a valóságot tételezi. Ha tudom, mi van, tudom egyúttal azt is, mi kell. A valóság most is, — amikor a dualizmus pontosabb jelentéséről van szó, — segítségünkre lehet a

fenomenológiai tájékozódásban. Csakhogy most fordított a helyzet. A dualizmus axiómája szerint ami kell, az nincs. Most az a feltevés, hogy a kell alapvető jegye a valósághiány. A valóságnak ekként a kell megállapításakor limitatív szerepe lehet. A kérdés most az, miféle lehet az a tartalom, ami nem valóság, ami a szó közönséges értelmében „nem van“, ami „nincs“? A dualizmus nem nihilizmus; nem a semmit tűzi célul. A dualizmus alaptétele csak annyit jelent, hogy a kellő tartalom nem a közönséges valóságban van otthon, hanem valami más ontológiai szféra küldöttje. Vagy valami magasabb, számunkra transzcendens valóságrendből érkezik le hozzánk, vagy pedig valami irreális, ideális világból tör keresztül valóságos világunkba.

Egyelőre figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy a kell honnan, milyen ontológiai szférából származik. Elég megjegyeznünk annyit, hogy tudatunk küszöbén felszólításként kopogtat. A kell lényegében parancs. Már pedig a parancshoz hozzátartozik a parancsoló. A parancs mögött mindenkor személyi tekintély áll és azért személynek kell szerepet tulajdonítanunk a parancs, a felszólítás esetén még akkor is, hogyha a személy a háttér homályában rejtőzik. „Zu einem Imperativ gehört ein Imperator“ — mondja Nietzsche. Wittman („Ethik“ 304. l.) szerint: „Der Pflichtgedanke zerfließt, wo ihm die Anerkennung eines persönlichen Gesetzgebers nicht als Hintergrund dient.“ Lockenak alapvetően dualisztikus erkölcsfilozófiája is egyenest a kellt kibocsátó személyi mozzanat fogalmára épül. Az erkölcs struktúrája mögé szinte természetszerűleg vetíti oda a parancsoló képzetét. A morált háromelvűnek képzei. S a háromágú morál mindegyik tagja mögé egy-egy irányító akaratot helyez: Istenét, a polgári társadalomét, a közvéleményét.

Ezeknek a filozófusoknak igazuk van. Egyszerű fenomenológiai szemlélettel megállapíthatjuk, hogy a kötelességteljesítés fogalmához hozzátartozik a kötelező fogalma, a felszólításra történő cselekvés fogalmához a felszólítóé, az engedelmesség fogalmához a parancsolóé. A kötelesség teljesítése olyan magatartás, amelynél a magatartás, a cselekvés indoka kívülről származik. Ilyenkor a magatartás nem magának az alanynak a kezdeményezéséből ered, hanem egy rajta kívüli, hozzá-



képest transzcendens pontból. De végső soron az engedelmesség is cselekvés. Már pedig cselekvésből az akarat kezdeményező mozzanata nem hiányozhatik. Ezen a ponton merül fel óhatatlanul a parancsoló képze: a kezdeményezés funkcióját a parancsoló veszi át. Az engedelmesség esetében sem marad ki a játékból a személyi akaratból fakadó spontaneitás. Az csak áthelyeződik a cselekvés végrehajtásának alanyából a parancsoló személybe. Az engedelmesség ekként feltételezi a parancsolót, annak spontaneitását. Az engedelmesség olyan cselekvés, amelynél a cselekvés indítéka személyi akaratban van ugyan, de nem a cselekvést végrehajtó személyében, hanem ahhoz képest külső, transzcendens helyen: egy másik személy akaratában. Az engedelmeskedő aktivitása, tevőlegessége inkább csak abban áll, hogy kikapcsolja a maga spontaneitását. Helyet csinál egy másik helyről származó spontaneitásnak. A maga személyét más spontaneitás áramkörébe kapcsolja be. A kezdeményezést átengedi másnak. De ez a más megint csak spontán mozzanat, személyi akarat lehet. Pozitív magatartás, cselekvés különben nem is jöhetne létre.

A kell — mondtuk — felszólításként jelenik meg tudatunk előtt. Az erkölcsös cselekvés lényegében engedelmeskedés. Az engedelmesség viszont — a fenomenológiai tényállás tanúsága szerint — parancsolót tételez fel. A dualisztikusan elképzelt kell fogalmához úgy látszik szükségszerűen tartozik hozzá a parancsoló képze. A dualizmus alaptétele kimondja, hogy a kell közömbös, független, idegen a valósággal szemben; hogy törvénye nem másból, hanem minden másra való tekintet nélkül csak önmagából ered; hogy ilyen értelemben sajátos, „sui generis“, hogy „autonóm“. Most a kell sajátos törvénye mögött a parancs analógiája révén egy parancsoló személyiség körvonalai rajzolódtak ki. Kitűnt, hogy a kell nem „autonóm“, vagy „nemcsak autonóm“. A kell eredetét még egy lépéssel hátrább lehet nyomon követni. Az autonómia mögött személy áll, a kell „perszonóm“.

Ezen az úton aztán még további megállapításokhoz jutunk. Wittmann is, Locke is, Locké után Warburton is: nem akármilyen személy akaratából eredtetik a kell, hanem az isteni Személyből. Ezt teszik egyébként augusztinuszi nyomokon

már a középkorban Duns Scotus és nála még határozottabban Occam is. Ennek meg is van a jó értelme. Hiszen nyilvánvaló, hogy egyetemes és feltétlen parancs csak kivételes, abszolút személy szájából származhatik. Már pedig az erkölcsi kellhez egész kétségtelenül hozzátartoznak az egyetemesség és a feltétlenség vonásai.

De ennél talán még fontosabb okaink is vannak arra, hogy a kell mögött álló, azt garantáló, kibocsátó, szignáló személyiséget magában Istenben jelöljük meg. A dualizmus — úgy láttuk — a kell „perszonómiájának“ az álláspontjához vezet. De másfelől — amint azt mindjárt eleve megállapítottuk — alapvető tétele a dualisztikus felfogásnak az is, hogy a kell nem a tapasztalati világban ered, nem e világból való; a kell felette áll a valóságnak. A kell tehát egyfelől személyi, másfelől meg transzcendens eredetű. A következtetés számai az Isten fogalmához vezetnek: a kell forrása transzcendens személy, azaz Isten.

A fenomenológiai tényállásból tehát nemcsak a kell „perszonómiája“ folyik, hanem még további következmények is adódnak, mégpedig a kibocsátó személyére vonatkozólag. A kibocsátó felül áll a közönséges értelemben vett létezésen, transzcendens magasságokban székel. A kell dualisztikus jelentése, a parancs analógiája révén, egyenesen Isten fogalmához ragad. A dualizmus, vagy idealizmus ily módon nemcsak „autonóm“, de nem is csak „perszonóm“ erkölcsfilozófiai álláspontnak mutatkozik, hanem mindjárt „theonómnak“. Az idealisztikus erkölcs eredetileg nem más, mint vallásosság. „Die Pflicht enthält einen religiösen Bestandteil“ (Wittmann i. m. 276. l.).

Igaz, hogy a dualizmus szempontjából még az efféle „theonóm“ állásponttal szemben is aggályok merülhetnek fel. Hiszen a dualizmus a kell eredetének irrealitását vallja. Az elmondottak szerint meg a kell mögött az isteni személyiség áll. Már pedig az irrealitás határozománya nem igen fér össze az Isten fogalmával. Ez az aggály azonban valamiképpen még eloszlatható. Az isteni valóság ugyanis, ha nem is irreális, de ontológiai szempontból mégis csak más, mint a természeti. Az isteni akaratban fundált kell mégis, ontológiailag is különbözik



a közönséges természeti valóságtól. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a theonóm erkölcsfilozófiai felfogás a kellt monisztikusan képzeli. A theonóm felfogásban a kell eredete — noha nem irreális — mégis transzcendens; s így a van és a kell kettőssége — a dualizmus, — amely a pusztán csak „perszonóm” felfogásnak még áldozatul eshetik, a theonóm felfogásban már biztosítva van.

Csakhogya még ezek tisztázása után is fel lehetne hozni egyet. Nehezen egyeztethető össze Isten fogalmával az, hogy akarata necsak eredetileg legyen transzcendens, hanem hogy huzamosabban is transzcendens maradjon. Nehezen egyeztethető össze az isteni akarat fogalmával, hogy az helyből meg ne valósuljon. Nem tehető fel, hogy az isteni akarat tartalma akár csak időlegesen is a természeti valóságon kívül rekedjen és így az erkölcsfilozófiai dualizmus által követelt ontológiai kettősségnek egyik, a valóságéval átellenes sarkpontjául szolgálhasson. Hiszen az isteni Személynek nemcsak abszolút akaratot szoktunk tulajdonítani, hanem abszolút hatalmat is. Ha pedig ezt tesszük, akkor nemcsak perszonóm, de theonóm erkölcsfilozófiai dualizmusunk is ütközésbe kerül a dualizmus alapvető tételével, amely a kell és a van közt szigorúan különböztet.

Ezzel kapcsolatban nem lesz felesleges tisztáznunk azt, mit is jelent, hogy theonóm erkölcsfilozófiai álláspontunkon az isteni akaratnak, mint az egyetemes és feltétlen kell alapjának: abszolút jelleget tulajdonítsunk. Az abszolútság e helyütt nem jelentheti azt, hogy a szóbanforgó akarat szükségképpen megvalósul. Hiszen ebben az esetben a kell egyúttal valóság is lenne, az erkölcsi törvény egyúttal természeti törvény is lenne, — ami homlokegyenest ellenkeznék a dualizmus feltevésével. Dualista álláspont szerint a parancs éppen csak úgy alapozhatja meg a kell tényállását, ha tartalma nem valóság. A kell tényállásának — szemben a van tényállásával — éppen az szolgál alapjául, hogy a parancs még nem teljesült. Éppen azért, ha beszélünk is a kell mögött lévő akarat abszolút voltáról, az abszolútság fogalmában különböztetést kell tennünk. Az abszolútságot, a feltétlenséget az isteni Személy akaratának nem a valósulására, hanem csak az érvényére kell értenünk. Az

isteni akaratnak nem szabad abszolút valósító képességet, abszolút hatalomkifejtést tulajdonítani. Az általa szankcionált kell-kell-voltát éppen az teszi, hogy a szóbanforgó akarat nélküli a megvalósítás hatalmát, vagy legalább is tartózkodik a hatalom kifejtésétől. Ha az isteni akarat mindjárt és mindig meg is valósulna, akkor nem „kellene“, hanem „lenne“. A dualizmus érdekében óvakodni kell a pantheizmus feltolakodó elemeitől, mert azok a monizmusba lendítenek vissza. Az erkölcsi parancs abszolút jellege itt csak annyit jelenthet, hogy a parancsoló isteni akarat érvénye önmagában elégséges, nem szorul idegen érvényalapokra. Megáll önmagában, ilyen értelemben végső, szankcióját önmagában hordja.

Még a „szankció“ fogalmával is óvatosan kell bánni. Ha szankción megtorlást és jutalmazást értünk, akkor az isteni parancsnak nem szabad szankciót tulajdonítanunk. Ezen az úton ugyanis a theonóm idealizmus könnyen utilitarizmusba torkollik; s e fordulattal dualizmusból észrevétlenül monizmus lesz. Ugyanúgy ugyanis a kellő sajátos és önmagában fundált érvényalapját visszavezetnők a magunk természetes önzésére. Ez meg már nem sajátos, sui generis mozzanat. Az erkölcs végső és tulajdonképpen elvéül a magunk természetes önzését megtenni annyi, mint feladása, megtagadása a kellő különállását, autonómiáját valló dualista alaptételnek. Szem elől tévesztése a való és a kellő közötti feszültségnek, amelynek evidenciája a dualizmust meghatározta. Ilyen gondolkodási törés tisztán található fel Locke, Warburton, Paley teológiai utilitarizmusában, vagy Bossuet vitájában: a klasszikusan dualista theonómia álláspontját képviselő Fénelon ellenében. (L. Jodl: Geschichte der Ethik. I. 412. sk. l.) A keresztény gondolkodók általában már kezdettől fogva szívesen élnek ezzel az utilisztikus fordulattal is. Az ekként okoskodók a kellt isteni parancsból eredtetik. De „érvényét“ továbbmenőleg arra alapozzák, hogy Isten végül is igazságot oszt: az embernek az isteni parancsot követnie tanácsos, mert egyszerű üzleti számvetéssel könnyen megállapítható, hogy ez a hasznos. A kell „érvénye“ így végső soron a természetes önérdék mozzanatából táplálkozik. A dualizmusnak ekként nyoma vész. Kantnak igaza van, amikor a jutalmazással és megtorlással szankcionált theonóm erkölcs



„autonóm“ jellegét kétségbevonja, azt „heteronómnak“ bélyegzi. De az már nem igaz, hogy a theonóm erkölcsi felfogásnak mindig és szükségképpen utilisztikus és eudaimonisztikus melléke van. Tulajdonképpen nincs rá semmi indok, hogy a megtorlás gondolatát a theonóm erkölcs jelentésébe bevonjuk. Nem szükséges a szankciónak ezt a nyers és durva értelmezést adnunk. A szankció a megtorlás nélkül is megáll. Ez esetben természetesen csak belső szankcióról van szó, hogy tudniillik a parancs elégséges érvényalapját a parancsoló személy spontán, autonóm akarataiban bírja. A kell végső alapja az önmagában fundált isteni tekintély. Ez szankcionálja a kellett. Szankcióról itt csak ilyen értelemben szabad beszélni. A megtorlás mozzanatát a dualizmus álláspontja nem tűri meg.

A theonóm dualizmus álláspontjának teljes tisztázása érdekében más szempontból is le kell még szögezni azt, hogy a parancsoló abszolút személy akarata itt a kell érvényének egyetlen és legvégső instanciájaként szerepel. A félreértés veszélye más oldalról is fenyeget: könnyen becsúszik az az elképzelés, hogy az abszolút személy parancsait valami állandó, mozgulatlan értékrendhez méri; ilymódon csak közvetítője a kellnek. A kell eredete, érvényalapja még rajta is túl fekszik, valamely személytelen szférában. Az efféle elképzelés már ellentétben van az abszolút akarat autonómiájának tételével. Így az isteni akarat is függőségi viszonyban volna: egy tőle idegen erkölcsi elvvel, törvénnyel, tartalommal szemben. Ez utóbbi fölötte állna az isteni akaratnak; a kell belső szankcióját pedig végső sorban az hordozná egymaga. Ez is lehetséges felfogás (hamarosan vissza is fogunk térni rá). De bizonyos, hogy az ilyen felfogás már gyökeresen más, mint az, amelyről itt szó van. Most arra a pszichológiai felismerésre támaszkodunk, hogy magatartásban, cselekvésben akaratnak hatnia kell. Igaz, erkölcsös magatartás indoka csak transzcendens lehet. De ez is szükségképpen akarati eredetű: transzcendens Személy akarata. Pillanatnyi álláspontunknak az a lényege, hogy a kell akarati eredetű. A kell végső instanciája az isteni Személy abszolút tekintélye. Ennek az álláspontnak már feladása volna, hogy ha még az isteni akarat fölé is objektív mértéket, Isten személyi tekintélye fölé más tekintélyt képelnénk. Álláspont-

tunk következetes végiggondolása esetén azt kell mondanunk, hogy az isteni akarat végső lévén, őt semmi sem köti. Legélesebben és legszemléletesebben Occam fejezi ki ezt az álláspontot, amikor azt állítja, hogy más is lehetne a tartalma a kellnek, mint ami — ha Isten mást akarna, vagy mást akart volna. „Aliter tamen Deus potuit ordinare“. A következetes theonómikus erkölcsfelfogás valóban ez. Szerinte az erkölcs elve nem egyéb, mint a szabad isteni önkény.

27. A kell tartalma az isteni önkény függvénye. A kell tartalmát a theonóm erkölcsfelfogás alapján racionális eszközökkel ennél konkrétabban meghatározni nem is lehet. Hiszen nem volna önkény az, ami elméletileg lerögzíthető, ami beskatulyázható. Ha elfogadjuk a theonóm álláspontot, akkor le kell mondanunk arról, hogy a kell tartalmáról állandó és egyetemes érvénnyel megállapításokat tegyünk. Az erkölcsi elmélkedés itt a racionalitás határaihoz érkezik el: az erkölcs útja itt a vallásba vezet át. A gondolkodás hatásköre megszűnik és átadja helyét a hitnek. Az elmélkedésre itt legfeljebb az a szerep vár, hogy megállapítsa a maga korlátoltságát, kompetenciájának a határát. Hogy idejében elhallgasson és a szót a hitnek önként adja át. Az isteni önkény hangját az értelem eszközeivel kikényszeríteni nem lehet, azt csak titkos sugallatok révén lehet kihallgatni, misztikus percekben. Az elméletnek legfeljebb az a dolga lehet még itt, hogy a sejtelmes utakon érkező kinyilatkoztatást nyilvántartsa. A kell tartalmára nézve határozott utasítást legfeljebb csak a transzcendens személy földi helytartójától lehet várni — bármiképpen képzeljük is azt továbbmenőleg: transzcendens képességekkel felruházott látnoknak, megszállott prófétának, papi testületnek vagy kaszt-nak, intézményes Egyháznak.

Akár közvetve érkezik el a kinyilatkoztatás, akár pedig vallási szervek közvetítésével, annyi bizonyos, hogy a kinyilatkoztatással szemben nincs helye kritikának. Tartalmilag nem bírálható, hiszen végső alapja önkény, amelynek nincs külső, állandó mértéke. Alakilag szintén nem lehet felülvizsgálni a kinyilatkoztatást. Hiszen a kinyilatkoztatás természetfölötti —



s a csoda elvileg igazolhatatlan. Ekként a kell vallásos tartalmát szükségképpen bizonytalanság lengi körül. A vallásos étosz nem tudásból, hanem hitből táplálkozik. A kinyilatkoztatást, a vallásos sugalmazást a közönséges belátástól függetlenül, sőt éppen annak ellenére kell követni. Az értelem látszólagos biztonságát hősi elhatározással fel kell áldozni a „kell“ oltárán. Éppen ez a szituáció világít rá a kellnek mindentől, még az értelemtől is különböző, sui generis voltára, sajátosságára, „autonómiájára“. Credo, quia absurdum. A kell a bizonytalanság kínjával és fenséges kockázatával jár együtt. A vallásos étosz — amint azt a kereszténységgel kapcsolatban Kierkegaard megállapítja — mérhetetlen távolságra van a nyárspolgár kicsinyes, veszélyeket kerülgető magatartás-formájától. A vallásos élet korántsem kényelmes, korántsem nélkülözi a kockázatot. De vigyáznunk kell: a kockázat itt a lehető legnemesebb értelmet nyeri. Nem a túlvilági, a teljes boldogság eudaimonikus célkitűzése forog itt kockán, miként azt a lapos teológiai utilitarizmus vallja. Mindössze a kell teljesítéséről vagy elhibázásáról van szó. De a hivatása magaslatán álló erkölcsi személynek ennél nagyobb gondja nem lehet.

Az erkölcs fenomenológiai tényállásából (helyesebben annak dualisztikusan képzelt változatából) nyílegyenesen következett az erkölcs vallásias jellege. A dualizmus szerint nem más kell, úgy látszik, mint: minden bírálattól tartózkodva vakon követni az isteni kinyilatkoztatást, sugallatot, — a vallási szervek közvetítő kijelentéseit. A kell tartalma a hit.

28. A dialektika határozottan vezetett az erkölcs theonómiáját valló állásponthoz. Mégis, maradtak ebben az álláspontban is olyan kritikus pontok, amelyek az erkölcsi elmélkedés további fejlődésére adnak ösztönzést, amelyek új irányt adnak az erkölcsi gondolkodásnak. A theonóm felfogás ugyanis végső soron erkölcsi relativizmus. Nem hiába nevezték el az ehhez hasonló középkori felfogást „nominalizmus“-nak. Az ismeretelméleti „nominalizmussal“ valóban megegyezik abban, hogy az értelem elemeinek az érvényét lényegében megtagadja. De relativisztikus ez az álláspont még más tekintetben is: a kell tar-

talmát személyi önkényből eredteti. Igaz, hogy itt egyenesen az isteni személy önkényéről van szó. De a felfogás relatív jellegén még ez sem változtat. Az önkény ugyanis elvileg változandó. Változandó még az abszolút isteni önkény is. Ennek a kell tartalmául való tételezése is azt a feltevést rejti magában, hogy a kell változandó, a kell viszonylagos. Ez nyilván relativizmus. A relativizmus pedig szemmel láthatólag téves. A viszonylagosság egyenesen a kell jelentésével látszik ellenkezni.

Mindazonáltal úgy látszik, hogy mód kínálkozik itt arra is, hogy eddigi eredményeinket — tudniillik a kell transzcendens-személyi eredetére, a kell isteni eredetére vonatkozó megállapításainkat — akként tartsuk fenn, hogy közben a relativizmus veszélyét is elkerüljük. A kell tartalmát abszolútnak tekinthetjük, de meg ugyanakkor kitarthatunk abbéli tételünk mellett is, hogy a kell számunkra isteni parancsban, kinyilatkoztatásban nyilvánul. Ilyesmire egyébként már utaltunk is. Feltehetjük, hogy a parancsoló Isten nem rendszertelenül, indokolatlanul ötletszerűen jár el, nem össze-vissza parancsolgat, hanem maga is valamiféle egyetemes és állandó elvekhez igazodik. Nem azért jó valami, mert Isten parancsolja, hanem megfordítva: Isten azért parancsolja, mert jó. Nem azért rossz a bűn, mert Isten tiltja, de Isten azért tiltja, mert rossz. „Non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum“ (Szent Ágoston). Ezzel a fordulattal elvesztí nominalista, relativista élet az a theonóm felfogás, amely a maga legnyersebb formájában Occam erkölcsfilozófiájában áll előttünk. Helyet ad egy mérsékeltebb és kiegyensúlyozottabb álláspontnak, amelyre egyébként az e kérdéssel foglalkozó skolasztikusok (Aquinoi Szent Tamás, Duns Scotus, Suarez stb.) is — egy vagy más formában — legnagyobbbrészt reáhelyezkedtek. Ilyen módon könnyű elejét venni a relativizmus veszélyének.

Az efféle megkülönböztetés ártatlan játéknak, skolasztikus szörszálhasogatásnak látszik. De rá kell eszmélnünk a fordulat komoly jelentőségére. Fontos következmények fenomenológiai forrásánál állunk. Az utóbb felmerült felfogás ugyanis a kellett már nem személyi akaratból eredteti, hanem személytelen törvényből. Az utóbbi felfogás már nem „perszonómia“. Igaz ugyan, hogy itt is fenntartható bizonyos szűkebb értelem-



ben az isteni parancsnak kell-konstituáló jelentősége. Az előbbi felfogás szerint az isteni parancs abszolút érvényalapja a kellnek. Az utóbbi felfogás szerint az isteni parancs közvetítője lehet önmagukban fundált, abszolút erkölcsi elveknek. Az előbbi felfogás szerint az isteni Személy mint a kell létrehozója, magasan felette áll a kellésnek. A második felfogás szerint az isteni Személy maga is benne él a kell szférájában. Az első felfogás egyenesen posztulálja Isten tételezését. Hiszen kell lennie olyan transzcendens Személynek, akinek az akarata abszolút és így a kellnek irányt szab. Az erkölcs theonóm értelmezése egyenest az istenbizonyítékok sorába ajánlkozik. A második felfogásban sem merül fel semmi indok az Isten tagadására; az is megtűri az isteni Személy hiposztázisát. Ha máshonnan, pl. a metafizika felől adatok vagy bizonyítékok merülnek fel Isten létezése mellett — neki nem lehet kifogása azok érvényesítése ellen. Ámde maga nem szolgáltat bizonyítékot Isten létezésének kérdésében.

A szóbanforgó két álláspont lényegbeli különbsége nyilvánvaló. Az első — engedve a lélektani meggondolásokból folyó ösztöngzésnek — a kell végső instanciáját akaratban, mégpedig egy teljesen szabad akaratban, a transzcendens és egyetemes érvényű isteni önkényben jelöli meg. A második a tartalmias kell evidens egyetemességére hivatkozik. A kell állandóságából, abszolút voltából indul s a kellt így minden önkényes akarat fölé helyezett, önmagában fundált törvénynek tételezi. Így tekintve a kell végső soron nem magasabb régiókból érkező személyi parancs, hanem értékminőséggel felruházott személytelen apriori jelentés; az örök érvény szférájában mozdulatlanul nyugvó ideaszzerűség; minden külső ráirányulással szemben közömbös, plátóni eszme. Az azután másodrendű kérdés — és különböző értelmezéseket is engedhet meg, — hogy vajjon ezt az ideát mi, halandó emberek, közönséges erkölcsi személyek, a kell közkatonái: közvetlenül ragadhatjuk-e meg, vagy pedig csak az isteni parancs közvetítésével? Az utóbbi esetben számunkra a kell szükségképpen theonómikus színezetű lesz és ha a második eset áll, akkor igaza van egyúttal bizonyos értelemben az erkölcs vallásias-theonómikus elképzelésének is. De magára a kellre nézve ez nem sokat jelent. A lényeg az ma-

rad, hogy a kell végső instanciája nem spontán akarat, hanem az isteni akarattól is függetlenül tekinthető, a szubjektum ráirányulását hordozó és azt közömbösen tűrő: ideális tárgy.

Megállapíthatjuk, hogy a dualizmus pontos értelmének kutatása közben két, egymástól igen eltérő állásponthez jutotunk. Az elsőt általában perszonómnak, pontosabban theonómnak neveztük el. A másodikat autonómnak, vagy helyesebben axionómnak mondhatjuk. Autonómnak azért, mivel ebben a koncepcióban világosan kifejezésre jut a dualizmus vagy idealizmus azon alaptétele, hogy a kell a vannal szemben független, közömbös, sajátlagos. Hogy csak a saját külön törvényei által meghatározott. De az autonómia szóhasználatával óvatosan kell élni, mert benne kétértelműség lappang. Nemcsak, mint itt, dualizmust jelenthet, hanem jelenthet, éppen ellenkezőleg, monizmust is. Ha az „öntörvényszerűséget“ a kellről, magáról az erkölcsi tartalomról állítjuk, akkor tényleg dualizmust jelent. De értelmezhetjük az „erkölcsi autonómiát“ úgy is, hogy az erkölcsi alany az erkölcs követelményének akkor felel meg, hogyha nem kívülfekvő törvényt, „heteronóm szabályt“ követ, hanem éppen csak az önmagáét. Hogy az ember akkor szolgálja helyesen a „kellt“, ha a maga természetes emberségét éli ki. Kant óta általában tényleg ilyen szoktunk „autonómián“ érteni. Ilyen értelmezés esetén pedig az „autonóm“ kellett bevonjuk az alany természeti meghatározottságába. A normatív törvényt a természetivel azonosítjuk. A kellett visszszakapcsoljuk a vanba. Ez aztán már távolról sem dualizmus, hanem éppen ellenkezőleg, nyilvánvaló monizmus: kell és van azonosítása. Kétségtelen, hogy az imént nem ilyen értelemben használtuk az „autonómia“ kifejezést. Nem azt akartuk mondani, hogy az erkölcs az erkölcsi alany vagy az ember valóságos meghatározottságából ered, hanem körülbelül ennek az ellenkezőjét. Azt akartuk kifejezésre juttatni, hogy a kellnek minden egyébbel, minden valósággal, tehát éppen a valóságos alannal szemben is: külön, sajátos, sui generis törvénye van. Az autonómia terminusa ezt nem juttatja kifejezésre, hanem — Kant óta használatos alkalmazásában — az említett kétféle jelentést inkább összezavarja. Azért helyesebb eljárás itt a félreértés elkerülése végett Dékány István szóhasználatával élve, „axionómiáról“,



„értéktörvényűségről“ beszélni. Mert azokat az „ideális tárgyakat“, amelyek pillanatnyi álláspontunk értelmében a kell végső soron meghatározzák: bizonyos fenntartásokkal tényleg „értékeknek“ mondhatjuk.

A kell theonóm jelentése szerint kellőt sóvárgó, azaz erkölcsi személyként az isteni önkénnyel állok szemközt. A kell axionóm jelentése szerint pedig személytelen, ideális materiával. Nem nehéz megpillantani, hogy a kell theonómiájához, valamint a kell axionómiájához vezető két, egyként dualisztikus jellegű gondolatmenet, a dialektikai pálya mely pontján ágazik el egymástól. Mindkét felfogás a kell sui generis érvényalapját emeli ki. Az axionóm felfogás megelégszik azzal, hogy a kellőt ideális értéktartalomnak tételjeze. A theonóm felfogás — az empirikus szolgálati viszony, az engedelmesség lélektani analógiája szerint — a kell tartalma mögé még transzcendens Személy tekintélyét és szuggesztióját helyezi. Kérdés, melyik álláspont helyes, azaz melyik felfogás jár közelebb a dualizmus lényegéhez?

Annyi bizonyos, hogy a dualizmus alapjainak és követelményeinek az axionóm felfogás teljességgel megfelel. A dualizmus szerint olyasmi kell, ami bizonyos értelemben nincs, tudniillik aminek nincs realitása. Az axionóm álláspont a felszólító jelleget személytelen ideáknak tulajdonítja. Már pedig az ideák módján fennálló dologról teljes joggal állítható, hogy nincs realitása. Sőt ez talán több joggal is állítható az önmagában kellő ideáról, mint az isteni parancsról. Mégpedig egyszerűen azért, mivel az érvényszférában szenvtelenül nyugvó idea közömbös a valóság irányában. Ennélfogva lehetségesnek látszik, hogy a valósággal szemben lezárt, külön, sui generis, „autonóm“, vagy pontosabban „axionóm“ világot alkosson. De ugyanez már nehezebben mondható el az isteni parancsról. Az isteni parancsnak már nemcsak ideális fennállása, „érvénye“ van, hanem reális léte. Igaz, hogy ez a természeti valóság szempontjából „transzcendens“ — és ez a körülmény még elegendő játékkeret biztosíthatna a kell feszültségének. De másfelől az isteni akaratot olyan hatalommal felruházottnak is kell gondolnunk, amelynélfogva célkitűzése a közönséges természetben is megvalósulást nyer. A transzcendens isteni valóság és

a természet — az isteni parancs képében képzelt „kell“ és a természeti „van“ — határai közt nehéz fenntartani a fenomenológiai határvonalat. Akárhogyan áll is a dolog, annyi bizonyos, hogy a dualizmusra nézve veszélyek rejlenek a „theonóm dualizmusban“, amely a kell érvényét isteni parancsból eredteti. A dualizmus „axionóm“ változata viszont, úgy látszik, símán elkerüli ezeket a veszélyeket.

29. A theonóm felfogástól a dolgok belső erői az axionóm felfogáshoz vezettek át. De mondtuk az imént, hogy az „axionómia“, az „értékelvűség“ terminusát itt csak bizonyos fenntartásokkal lehet alkalmazni. Ezt pedig azért, mert az „érték“ fogalmán ma általában valami személytelen tartalmat szokás érteni, mint a „jószág“, „szépség“, „igazság“. Feltevéseink értelmében viszont az erkölcsi tényállásból személyes felszólítás hangzik ki. A kell nemcsak azt mondja ki általában, hogy ilyen vagy olyan tartalom kell, hanem konkrétan a személyhez fordul: ilyennek vagy olyannak lennie kell. A kell tartalma eleve olyan struktúrájú, hogy személyhez illik. A kell tartalma attribútum: személy ideális attribútuma, vagy ideális személy attribútuma.

Ha tehát most az „axionóm“ dualizmus felfogását konkrétan akarjuk megfogalmazni, akkor nem személytelen „értékeket“ kell keresnünk, hanem „ideális személyi attribútumokat“: a személyhez szóló kellnek sajátosan személyre illő tartalmait, magatartás-ideákat. Kiindulásul itt ismét a dualizmus axiómájához fordulhatunk, mely szerint: nincs az, ami kell. A kell valami nem-létezőt jelent és tartalmaz. Olyasmire szólít fel, ami szokatlan, ami kivételes, ami lélektani szempontból idegenszerű, ami nincs. Ezen a ponton tehát megint a valósághoz, helyesebben a lélektanhoz lehet fordulni útbaigazításért. A pszichológia mondhatja meg: mi van — mi tehát az, ami nem kell. Ez a negatívum már elegendő kiindulási alap lehet pozitív megállapítások felé, — a dialektikai szálak további bontogatására.

A kell tartalmát a pszichológiai tényállás limitálhatja. A pszichológia pedig arra tanít, hogy a természetileg belénk



plántált ösztönök kifejtése van; illetve ezeknek az ösztönöknek kifejtésére irányuló vágy, törekvés, energia, lendület van; a kifejtést nyomon követő örömrre való törekvés van; az ösztönkifejlést, önkifejlést, mint az öröm eszközét intendáló önzés van. S ha ez „van“, akkor — pillanatnyi dualisztikus előfeltevéseink értelmében — nem ez „kell“. A pszichológia tanúságát már a monizmus vizsgálatakor is igénybevevttük. Végeredményünk ott az volt, hogy önzés van és önzés kell. Itt, híven a dualizmus ellenkező feltevéseihez, azt kell mondanunk, hogy önzés van, tehát nem önzés kell.

Ezzel már el is jutottunk a keresett dolog negatív meghatározásához. A természetes önzés hiánya kell, önzetlen magatartás kell. A magam örömről, a magam ösztöneinek gögös előtérbe-helyezéséről lemondani kell. A magam eudaimonikus szempontjai mellett meglátnom kell a másokéit is és e szerint cselekednem kell. Aki a maga eudaimonikus érdekét a máséval szemben bizonyos körülmények között feladni hajlandó, az már erőt vesz a nyers valóságon, felülemelkedik a dolgok természetes, nem-kellő folyásán; azt láthatólag valami sui generis szempont irányába téríti el. A való helyett a kellő szolgáltatába áll. Ilyesmi „kell“ tehát: a mások érdekeinek az elismerése, mások javának az elősegítése, szolgálata. Részvét kell a mások örömrében és fájdalmában; együttérzés, irgalmasság, gondoskodás, jócselekedet, jótékonyság, jóakarát, egyszóval „szeretet“ kell. Valóban a szeretet az, amit legáltalánosabban lehet és szokás az erkölcsiség elvéül tekinteni. A szeretet, a felebarátok felé nyílt jóság valóban a legeggyetemesebb és legalapvetőbb erénynek látszik.

A kellés tartalma tehát a jóság, a szeretet. A „szeretet“ azonban olyan terminus, amely sok mindent takar. A nélkül, hogy a szeretet részletes fenomenológiájába belebocsátkoznánk, kénytelenek vagyunk bizonyos megkülönböztetéseket tenni. Szereteten általában három dolgot szokás érteni. Szeretet először is az az érzelmi aláfestésű intenció, amely a szembenálló személy sajátyszerű, irracionális magvát valamilyen összesűritett, csodás élmény alakjában ragadja meg. Ennek legjellegzetesebb változata a szerelmi erősz.

Szeretet másodszor az olyan, az előbbinél közönségesebb,



szürkébb érület és magatartás, amely egyszerűen csak szembenálló személy javát célozza. A „szerelemmel“ ellentétben ez a tulajdonképpeni „szeretet“, az „*ἔρως*“-szal szemben az „*ἀγάπη*“ az „amor“-ral vagy „cupiditas“-szal szemben a „caritas“, a „Liebe“-vel szemben a „Mitgefühl“ (Scheler). Maga ez is lehet erotikusan színezett; hiszen az erősszal a caritas kétségkívül mindig együtt is jár. De lehet a caritas: felebaráti szeretet is; ebben az esetben a jóakarát vagy jótétemény felébresztője nem a kivételes színben látott személy iránti erősz mindent elsőprő élménye, hanem bármely, véletlenül útunkba került (azaz helyesebben erotikus indíték nélkül felkarolt) konkrét személylyel szemben való karitatív magatartás. A caritas esetleg még olyan egészen általános, elvi jellegű „humanitárius“ magatartás is lehet, amely a konkrét személyre való tekintet nélkül, magát az emberséget tiszteli és ebből kifolyólag hajlik mindenki felé, aki csak az ember formáját viseli. Ez a magatartás azonban (amelyhez hasonlóval egyébként már foglalkoztunk) szeretetnek alig mondható. Az elvek magasságában a szeretet megfagy.

Végül harmadszor a személy iránti erőszon és a caritason kívül egész általános értelemben szeretetnek szokás nevezni az értékvalósító személynek az értékkel való azon megfeleléségét, konformitását, vagy harmóniáját is, amely benne az érték felszólítására természetes visszhangot kelt és így őt az alkotásra, értékvalósításra képesíti. Az efféle plátóni értelmű erősznak a tárgya nem valóságos személy, hanem személytelen tárgy, idea, érték, vagy az Istenség, vagy a Kozmosz.

Amikor azt állítjuk, hogy — pillanatnyi álláspontunk szerint — a kellés tartalma a szeretet, akkor a szó három említett jelentése közül a másodikra gondolunk. Arra, amelynek az értelme: együttérzés, érületben és magatartásban egyként nyilvánuló jóindulat. Aristoteles meghatározása szerint (Nik. Eth. VIII. 3.) „azok, akik egymást szeretik, jót kívánnak egymásnak olyan mértékben, amilyenben egymást szeretik“. Leibniz úgy határozza meg a szeretetet, hogy „amare sive diligere est felicitate alterius delectari“ (idézve Jodl etikátörténetében). Fenomenológiai kutatásunk legújabb állomása szerint az ekképpen értett szeretet az, ami kell. A magam *evdaimonia*-



igényének a háttérbeszorításával a másokét tisztelni, elismerni, annak kielégítésében tevékenyen közreműködni kell. A szeretet eszméjéből kicsendülő felszólítás így hangzik: „szeresd felebarátodat, mint önmagadat“. Tekintsd felebarátod eudaimonikus igényeit úgy, mintha azok a sajátjaid volnának. A magad eudaimonikus célrendszerének határt szabva, abból kivetkőzve, vedd tekintetbe a mások eudaimonikus célrendszerét is. A kell: az önzés tényében adott természeti valóság meghaladására, a jóságra, a szeretetre tartalmaz felhívást.

A szeretetnek a kell tartalmába való behelyettesítése — a dualizmus, az idealizmus szempontjából — mégis kételeyeket ébreszt. Amit ugyanis a kell ilyenforma tartalma végső soron intendál, az nem egyéb, mint örömmotívum. Éppen csak nem a magam öröme, hanem a másé. Már pedig az eudaimonikus célkitűzés nem idealisztikus mozzanat. Nem olyasmi, ami bizonyos értelemben „nincs“, hanem ellenkezőleg a legvaszkosabb „természet“, a legközönségesebb „valóság“. S ha így van, akkor az eudaimonizmust nem tételezheti kellnek a dualizmus, az idealizmus. Mert annak alaptétele éppen azt tartalmazza, hogy a kell nem-természeti, a kell nem-valóság, a kell „nincs“.

Az ugyanis nyilvánvaló, hogy a szeretet-morál, vagy a „jó ember“ nem mond le általában az eudaimonizmusról. Magatartásában kettőt lehet megkülönböztetni. Egy negatívumot — a saját eudaimoniájáról való lemondást — és egy pozitívumot — a más eudaimoniájának a szolgálatát. Egyedül a negatívummal, az eudaimoniáról való lemondással a szeretet még nincs kellőképpen meghatározva. Kétségtelen fenomenológiai tartozéka a szeretetnek a pozitívum, a más eudaimoniájának az igenlése is. Sőt kétségtelen az is, hogy a pozitívum fontosabb a negatívumnál. A saját eudaimoniáról való lemondás motívuma jelentőségben elmarad a más eudaimoniájának az igenlése mögött. A negatív eudaimonikus mozzanat, a lemondás, a jóság érzületében alig is juthat szerephez. A jótékony-ság tényállásában az a különös, hogy kizárja a jótévőnek a saját jóságára való eszmélkedését. A reflexió egyszerűen el-mossa a jótékony-ság lényegét. Aki a lemondás kedvéért jó,



aki a jócselekedet véghezvitelében a saját jóságát tekinti, az már eleve megbukott: nem jó, hanem farizeus. Találóan mondja Scheler, hogy a jóság a magatartásnak csak a „hátlapján” jelenik meg. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az igazán jó ember nem „jó akar lenni”, hanem „jót akar tenni”. Nem a maga jóságát intendálja, hanem a felebarátja javát. Áldozatos lelkületét és magatartását nem a saját eudaimoniájáról való lemondás célkitűzése irányítja, hanem előtte igazán a másik személy eudaimoniája lebeg célul. Ezért a jóság korántsem anti-eudaimonizmus, hanem egész határozottan, sőt kiváltképpen eudaimonizmus. A jó ember nem az eudaimonizmusnak fordít hátat, hanem legfeljebb az egoizmusnak.

Ha a szerető egyidejűleg anti-egoista is, anti-eudaimonista is lenne, akkor — legfőbb jónak a lemondást tartván — a szeretett személynek éppen a lemondást kívánná juttatni. Szeretettől áthatott gondoskodása akkor észszerűen abban állhatna, hogy a szeretett személyt lemondáshoz segítse: a segítség attitűdjéhez, nem pedig segítséghez. Akkor nem eudaimonikus javakkal megajándékozni kellene őt, hanem tőle olyanokat inkább kicsalogatni. Az eudaimonia „terhét” válláról levenni, ezt átvállalni. De a jó ember, éppen fordítva, adakozó. Szeretteinek „boldogulását” munkálja. Ennek pedig szükségszerű feltevései közé tartozik az eudaimonia pozitív értékelése. A jócselekedetnek éppen csak eudaimonisztikus feltevések következményeként van értelme.

Igaz annyi, hogy a szeretetben van áldozat is, azaz van természeti motívumokkal való többé-kevésbé öntudatlan szembehelyezkedés is. Való az, hogy a jó ember „altruista”. Csakhogy az altruizmus felteszi az alter természeti eudaimonizmusát. A szeretet kiemelkedés a saját eudaimonizmus partikuláris rendszeréből, de nem feladása az öröm természeti motívumának, hanem annak egy másik személy szempontjából való megragadása. Ennyiben már nem kivételes magatartás, mint amelyet a dualista felfogás az erkölcsi személytől megkövetel. Legfeljebb azt lehet mondani, hogy a szeretet az eudaimonizmus: egoista változatának szab gátat, ez ellen veszi fel a küzdelmet. Ennyiben látszólag tényleg megfelel a dualizmusnak, az idealizmusnak. De amiért küzd, vagy más



képpel élve azt mondhatjuk, hogy az, amivel a természetnek határt szab: ismét csak eudaimonia, újra csak természeti elem. A jótékonyság nem kivételes magatartás, aminőt a dualizmus követel, hanem természeties. Természeties annak ellenére, hogy valóban „küzdelemnek“ tetszik az egoizmus ellen; az egoizmushoz viszonyítva tényleg idealisztikus magatartásnak, viselkedésnek vagy habitusnak látszik.

De tulajdonképpen még az is kérdéses, hogy a szerető magatartása valóban küzdelemnek, áldozatnak, önlegyőzésnek minősíthető-e? Hiszen láttuk, hogy a jóság a jótettnek csak a „hátlapján“ jelenik meg. A jótevő előtt csak az intendált személy java lebeg, semmi más. Legkevésbé eszmélkedik a maga áldozatára. Aki elsősorban az önmaga áldozatát tekinti, az már kiesik a szeretet szerepéből; az már „farizeus“, egyszerűen csak álszent. Amely pillanatban a gondoskodás indokául a lemondás, az áldozat, illetőleg az erre történő eszmélkedés lép: a magatartás kihull a jócselekedet fogalomköréből, közönséges hipokrizissá alacsonyul. Igaz, előfordulhat még az az eset is, hogy az adakozó, elferdült ízléssel, a maga áldozatának keserű cseppjeit kéjjel kortyolgatja. Ez azonban szintén nem mondható jócselekedetnek. Ez egyszerűen beteges és torz magatartás: „ressentiment“.

Elvi tény tehát, hogy a valódi jótétemény indítéka a más örömén érzett öröm. Ez a „másodlagos“ öröm még kétféle lehet. A jótevő beleélheti magát a megadományozott eudaimoniájába annyira, hogy ezenközben megfeledkezik a magáéról. A megadományozott öröme ilymódon szinte automatikusan rezgetteti meg az adakozóban is az öröm húrjait. Az adakozó belefelejtkezik az idegen örömbe és így abból közvetlenül részesül. Ez az együttérzés a „szimpátia“. Ebben az esetben tulajdonképpen nincs is „másodlagos“ öröm, csak egy öröm van, amelyet ketten élveznek. A jótevő öröme azonban lehet másik, eredeti öröm is. E második esetben az adakozó lelki-világa kívül marad a megadományozottén. Kívülről szemléli, objektiválja, izolálja a keltett örömet. Tudatában marad annak az áldozatnak is, amelyet hozott és ennek ellenére örül az adakozás által létrejött új helyzetnek. A jószívű alamizna-osztó bizonyára tudatában van annak a veszteségnek, amit az ala-

mizsna-adás számára jelent. Mégis jó érzés tölti el: jobban örül a koldus nyereségén, mint amilyen mértékben a maga vesztésén bánkodik. Az objektivált idegen öröm benne talán esztétikai gyönyörűséget kelt, talán másfélét. De bármi is a lelki forrása az efféle jócselekedetnek, annyi bizonyos, hogy csak öröm lehet; mert egyébként nem a jóság, a szeretet jelen-ségével állnánk szemben, hanem vagy „farizeizmussal“, vagy „ressentiment“-val.

A valódi adakozás tehát az adakozónak mindenképpen örömet okoz. Hogyha a megadományozott örömét izolálja és objektiválja, akkor az öröme közvetett. Ha magát abba beleéli, akkor az öröme közvetlen. Annyi azonban bizonyos, hogy a jótévő a másikéval együtt: a maga örömét is intendálja. Igaz, hogy áldozatot hoz, de az áldozat kamatostól megtérül. Az elmondottakból világos, hogy az adakozás éppen csak akkor adakozás, hogyha a juttatás mámora meghaladja a lemondás keservét. A jóság, a szeretet tehát nemcsak az eudaimonizmussal nem ellenkezik, de nem ellenkezik tulajdonképpen az egoizmus-sal sem. A jószívűség nem valami sajátos, sui generis, ideális jellegű dolog. Nem olyasfajta ideaszzerűség, amilyen a kell elvéül a dualizmus (konkrétabban „az axióm felfogás“) alapján megtehető volna. Éppen ellenkezőleg, az örömtörek-vés, az önzés és az ösztön tényeivel együtt a természeti valóság televényén terem. Nincs benne semmi kötelesség-jelleg, kivételesség, semmi természetfölöttiség, irreális, elvszerűség, vagy elvontság.

Nem nyilvánul meg semmi elvszerűség a szeretet tárgy-választásában sem. Az igazi szeretet tárgyát ösztönös vonzalom jelöli meg. Ez a tétel áll, akár az erőszra, akár pedig a caritasra gondolunk is. Sem az erősz, sem a caritas nincs tekintettel hasznosságra, érdemre, igazságosságra, vagy más, magá-  
val a szeretettel szemben heteronóm elvre. A caritas egyszer-  
rűen csak azokat tünteti ki, akik egy vagy más tekintetben közel állnak („Nächstenliebe“). Magáévá fogad minden, a szomszéd-ságában felmerülő eudaimonia-igényt. A szeretet nem is egyéb, mint a természetes eudaimonizmusnak a saját személy határain való túlsordulása.

Ha ki akarunk tartani a dualizmus idealisztikus állás-



pontja mellett, amely szerint a kell tartalma természetfölötti, valóságfölötti, olyasmi, ami kivételes, irreális, ideaszzerű, ami bizonyos értelemben nincs: akkor úgy látszik, igazat kell adnunk Kantnak abban, hogy a kell elve nem a szeretet; hogy a szeretet által indokolt cselekvés ellenkezőleg, erkölcsi szempontból még akkor is közömbössé válik, hogyha az illető cselekvés a kell mértékének egyébként megfelel.

30. Az axióm dualizmus alapjáról tekintve szét, először úgy látszott, hogy a kell tartalma a szeretet mozzanatában jelölhető meg. A fenomenológiai látvány valóban tartalmaz is erre némi ösztönzést. De miként a szeretetnek egyetemes erkölcsi elvvé tétele mellett, ugyanígy ellene is szólnak bizonyos érvek. A helyett, hogy megkísérelnők e problémában a végleges döntést, megpróbáljuk nyomon követni a dolgok belső dialektikájának további útmutatásait. A szeretet nem mutatkozott olyannak, ami a kell egyetemes tartalmául a dualizmus értelmében minden kétségen felüli biztonsággal megtehető lenne. Mégpedig azért nem, mert a szeretetteljes magatartás indoka az öröm, amelyet a természet rendje szerint, önmagáért keresünk. De a dualizmus értelmében a kell nem jelentkezhetik a természet oldaláról. A kellnek valami valóságon túli sajátosságnak kell lennie.

Már a szeretet motívumához is úgy jutottunk, hogy olyat kerestünk, ami nem természetes, ami „nincs“. Feltettük, hogy „van“ az öröm önző keresése, az egoisztikus színezetű, gyakorlati eudaimonizmus. Ebből következtettünk tovább. Ha nem egoisztikus eudaimonizmus kell, akkor altruisztikus eudaimonizmus kell: jóság és szeretet. A szeretet körüli tényállás tisztázása után azonban úgy találtuk, hogy a szeretet nem tölti be tökéletesen azt a szerepet, amelyet a dualizmus a kelltartalomnak tulajdonít. Feltehető tehát, hogy a dialektika zegzugos pályájának valamelyik pontján eltévedtünk; hogy az axióm dualizmus feltevései tulajdonképpen nem a szeretet-morál megalapozását adják, hanem másét. És valóban nem is nehéz olyan helyet találni, amelyen a következtetések vonalát elvethettük.



Gondolatmenetünk az volt, hogy „önző eudaimonizmus“ van; továbbá a dualizmus szerint nem az kell, ami van, hanem egészen más. Ebből arra a következtetésre jutottunk, hogy önzetlen eudaimonizmus, azaz szeretet kell tehát. E következtetésben az a feltevés rejlik, hogy az önző eudaimonizmus logikus ellentétpárja: a önzetlen eudaimonizmus. Már pedig ez a feltevés indokolatlan. Az önző eudaimonizmussal szemben nemcsak az eudaimonizmus önzetlen változata állhat, hanem merőben más dolog is. Semmi sem indokolja, hogy a szembeállítás, a diszjunkció alkalmával az eudaimonizmus fogalmának a körén belül maradjunk. Meg kell állapítanunk, hogy itt a harmadik kizárásának elvét öntudatlanul és rosszul alkalmaztuk.

Így történt, hogy a „szeretetmorálban“ nem olyasmit tételeztünk kellőnek, ami a valóval ellentétes, ami „nincs“, helyesebben: ami csak úgy van, mint az „érték“ vagy az „idea“, — ami tehát megfelel az axionóm dualizmusnak a kell tartalmával szemben táplált igényei szempontjából. Ezért van az, hogy amit kellé avattunk, a szeretet, nem felel meg minden kétséget kizáró módon a kell tartalmának a szerepében.

Igaz, el kell ismernünk, hogy ha egyfelől a szeretet között és másfelől a között, „ami van“ (a közönséges önzés között) nincs is diametrális ellentét, mégis van köztük legalábbis különbség. Azért a szeretetmorál iránti lojalitásban (pillanatnyi dualista álláspontunk alapján is) elmehetünk odáig, hogy még dualizmusnak fogadjuk el. De akkor is, hogyha ezt meg tesszük, meg kell állapítanunk, hogy a szeretet morálja a dualizmusnak legfeljebb csak kezdetleges, primitív változata. Mégpedig azért, mert a jóakaró, segítő szeretet magatartása csak egyetlen lépéssel esik túl azon, „ami van“: a közönséges önző eudaimonizmuson; tudniillik maga is eudaimonizmus. Annak legfeljebb csak olyan változata, amely a más eudaimoniájának az érdekét tekinti. De — láttuk — ezenfelül szolgálja még a saját eudaimonia érdekét is; s ez a körülmény újra szorosabbra fűzi pozitív viszonyát azzal, „ami van“. Az önző eudaimonizmusnak adekvát ellentétpárja nem a szeretet. Ezért az axionóm dualizmus, vagy idealizmus kelltartalmát a szeretet mozzanatában megjelölni legalábbis problematikus elméleti eljárás. A dualista álláspontnak tökéletesen megfelelő, adekvát



kelltartalma csak valami teljességgel sajátos, sui generis dolog lehet. Olyasmi, ami nemcsak minden egoizmussal, hanem minden eudaimonizmussal szemben is, általában a természeti ösztönvilágunkkal szemben, határozottan elválasztható. A nem-kellő önzéssel kellőként nem a szeretetet lehet szembeállítani, hanem mást. Azzal ugyanis eleve tisztában vagyunk, hogy a dualizmus, az idealizmus nem nihilizmus. Nem a semmit intendálja, hanem pozitívumot. Ha nem szeretetet, akkor „mást”. Hogy mi ez a „más”, e tekintetben az elmondottak már útmutatással szolgálnak. A szeretet morálja — mondtuk — természeti jelenség. Mégpedig azért az, mert a szeretetteljes magatartás indoka — az eudaimonizmus, sőt egoizmus — természeti mozzanat. Nem-természetes, azaz erkölcsi magatartásnak indoka csak olyasmi lehet, ami a természet megkerülésével, valamiképpen kívülről lép az erkölcsi tudathoz. Erkölcsi magatartás indoka csak elvi jellegű lehet.

A szeretet magatartását mindössze csak a természeties vonzalom határozza meg. A szeretetben semmi elvszerűség nincsen. A jó ember nem választja ki elvszerűen jóindulata tárgyát. A jóságból hiányzik az elvszerűség — és ez meg is bosszulja magát. Ezt közelebbről megvilágítjuk, mert ebből a tényállásból majd további következményeket vonhatunk.

A szeretetmorál nem mentes az önellentmondás veszélyétől. Célkitűzése az, hogy másoknak eudaimonikus javakat juttasson. E céljának végrehajtása közben azonban megeshetik, hogy megrövidít további személyeket, éppen az eudaimonikus javak szempontjából. Amit az egyiknek ad, azt a másiktól vonja el. Így egyfelől teljesíti, másfelől azonban áthágja az önmaga kitűzte szabályt. Azáltal, hogy megvalósítja a kellett, ellenkezésbe is jut vele. A szeretetmorál az önellentmondás csiráját hordozza magában, mert nincs benne elvszerűség, egyértelműség, egyetemesség.

A szeretetmorál célkitűzése mögött rejtett előfeltevés van, amelynek érvénye azonban igen kérdéses. A helyzetet olyanformán képzeli el, hogy a jótévő az eudaimonikus javak valamiféle raktárának a birtokában van. Hogy egész eudaimonia-készlettel rendelkezik, amelyből szabadon osztogathat.

Hogy a javak, amelyeket juttat, a gyakorlati élettértől, a személyi szférától hermetikusan elzárva pihennek és várják a juttatás pillanatát, amikor is végre valakit boldogíthatnak. Hogy a jótevő az adakozása által: potenciális állapotban szunnyadó javakat életre aktualizál, és így értéket (tudniillik eudaimoniát) egyesegyedül csak termel. Ez az elképzelés azonban nem igen állja meg a helyét. Az eudaimonikus javak nincsenek olyan módon tartalékolva, vagy felhalmozva, mint a befőttés üvegek, vagy a sonkák a kamrában. Inkább a gyakorlati élet kavargó, küzdelmekkel telt folyamatába vannak beágyazva. Gyakran a mindennapi élet harcából születnek és benne is oldódnak fel. Értük vetélkedés folyik; rendszerint több személy tart igényt ugyanazokra a javakra.

Ez a tényállás idézi a szeretet moráljára az önellentmondás veszélyét. Aki ugyanis valamiféle hatalmánál fogva bele nyúl az eudaimonia megszerzéséért folyó vetélkedésbe és azt az egyik fél javára dönti el, az ugyanakkor kárára cselekszik a másik félnek. Ilymódon a szeretet, a jócselekedet nemcsak értékvalósítás, hanem ugyanakkor gyakran értékrombolás is. A szeretet eudaimoniát épít és eudaimoniát rombol. Ugyanaz a cselekedet, amely a jóság színezetében pompázik — ha azon személy oldaláról figyeljük, akit a jócselekedet telibetalált —: gonoszságnak és gyűlölségnek látszik annak a másik személynek a szemszögéből, aki a szóbanforgó tett vagy magatartás által megrövidült, — aki általa bizonyos eudaimonikus javak élvezetétől elesett. Nemcsak az egoista eudaimonizmus hajlamos arra, hogy eudaimonikus javakat másoktól elvonjon, hanem hajlamos arra az altruista eudaimonizmus is. A különbség csak az, hogy az egoista az elvont javakat maga éli fel, az altruista ismét másoknak juttatja. De megegyeznek abban, hogy tevékenységük nyomán az eudaimonia-számla nyereség-oldalával szemben veszteség-oldal is mutatkozik.

Általánosítani természetesen nem lehet. Nem lehet azt mondani, hogy egyik ember öröme szükségképpen egy másik fájdalommal jár együtt. Az eudaimonia szociológiai hátterét nem lehet egy kaptafára húzni. A helyzet nemcsak olyan lehet, mint amikor egy lakoma minden résztvevője a legeslegjobb falatra áhítozik — de azt csak egyikük kaphatja meg; nem szükségkép-



pen olyan, mint amikor egy hivatal minden tisztviselője az egyetlen főnöki állásra pályázik. A szociológiai szférában olyasmik is adódnak, az élet olyan helyzeteket is teremt, hogy több öröm egymást éppen kiegészíti, támogatja, sőt kölcsönösen létrehozza. Ilyen például mindjárt a szerelmi kielégülés — feltéve természetesen a szerelem kölcsönösségét. De ilyen tulajdonképpen az adakozásnak az a formája is, amikor az adakozó szigorúan csak a maga javaiból juttat, a juttatás örömeért. Öröm nyújtása tehát nem szükségképpen jár együtt sebek osztogatásával. De az az említett eset, amikor a jótévő a megsegítettnek az örömét egy harmadik személy fájdalommal váltja meg, elvileg lehetséges. Sőt több annál; nemcsak lehetséges, hanem bizonyára ez a gyakoribb eset is.

Látjuk tehát, hogy a szeretetmorál rejtett feltevése hibás. Az eudaimonikus javak nincsenek légtüres térben felhalmozva, hanem inkább érdekellentétek dialektikájában kelnek életre. Helytelen az a feltevés, amely indokolná, vagy akár csak lehetségessé is tenné, hogy a szeretet, a jószívűség: a kell egyetemes elvévé tétessék. Különböző személyek eudaimoniája egymással ellentétben szokott állni. Ezért a szeretetnek az eudaimonia által meghatározott magatartása — lévén mindig személyhez kötött — az önellentmondás veszélyének van kitéve. Az eudaimonizmus partikuláris jellegű. Nemesak a maga örömeire törekvő egoizmus partikuláris, hanem minden más eudaimonizmus, még a más örömét munkáló altruizmus is az. Partikuláris célkitűzés pedig nem avatható egyetemes eszménnyé az ellentmondás veszélye nélkül. A szeretet pártos, részrehajló; mint kelltartalom: gyakorlatilag önellentmondásra vezet.

Az ekként nyert eredményből aztán olyan tanulság adódik, amely túl a szeretet moráljához való vonatkozásain, útbiztosíthat a kell tartalmának új, helyesebb megállapításához is. Annyi már eleve világos volt, hogy a kell tartalmának elvi jellegűnek kell lennie, mert csak ilyesmi lehet képes arra, hogy a közönséges, természeti ösztönvalóság köréből kiemeljen. Most kitűnt a szeretet moráljával kapcsolatban, hogy az elvszerűség hiánya milyen veszélyeket rejt magában. Kitűnt,

hogy a gyakorlati célkitűzés jelentésének, az erkölcsi „szándéknak”: az önellentmondásnélküliség nem természetes járuléka. Márpedig a kell tartalma nyilván csak olyasmi lehet, ami az önellentmondás veszélyét kizárja. Kitűnt, hogy a kell tartalma valóban csak olyan — a szó teljes értelmében — elv lehet, amelynek egyetemes érvényesítését önmaga soha, semmi körülmények közt nem gátolja. A „szándéknak” az önellentmondás-nélküliség nem szükségképpeni járuléka, hanem vele szemben éppen: követelmény. A kell első kelléke éppen az „önellentmondás-nélküliség” lehet. „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvény elvéül szolgálhasson”. Kant kategórikus imperatívusza szerint nem is más kell, mint éppen csak a határozott elvszerűség, az ellentmondás-nélküliség. Az erkölcsös cselekvés mértéke nem egyéb, mint az azonosság logikai elve. A kell egyszerűen csak az azonosság-elv szolgálatára szólít.

Félremagyarázása lenne a kategórikus imperatívusznak, hogyha azt valami pragmatikus szabálynak értelmeznék ilyen formán: tartózkodjál eudaimonikus igényeid mértéken felüli érvényesítésétől, nehogy ezzel mások részéről visszahatást kelts; inkább köss okosan kompromisszumot és elégedjél meg eudaimoniád átlagos kielégítésének lehetőségével. Kant nem kevert el tételébe eudaimonisztikus elemeket. Vagy ha megtette (sokan így értelmezik), akkor feleslegesen és hibásan tette. A dualista-idealista erkölcsfilozófia talaján a kategórikus imperatívusz úgy is megáll, hogyha az ellentmondás-nélküliséget önálló eszménynek, végcélnak, öncélnak tekintjük. Nincs szükség arra, hogy még másra visszavezessük — éppen az eudaimoniára. Hiszen akkor nem végső volna, nem volna sui generis instancia, ami pedig a dualizmus alapján a kell tartalmától joggal elvárható. Az azonosság követelményét megint az öröm instanciájába visszakapcsolni annyi volna, mint a „kellt” visszszavezetni a „vanba”. Márpedig ez megsértése volna a dualizmus alapvető belátásának.

Kant bizonyára nem is kívánta a kategórikus imperatívuszt az eudaimonia mozzanatára visszavezetni. A kategórikus imperatívuszban Kant nem a Hobbes-féle szerződés-elméletet variálta csupán, hanem azzal szemben újat, eredetit mondott.



Az erkölcsöt egyszerűen csak az észszerűség instanciájára építette rá, az erkölcs végső elvévé az azonosság logikai alapelvét tette meg. Hogy elméletét valóban nem pragmatikusan értelmezte, bizonyítja az erkölcsfilozófiai racionalizmusával kapcsolatos rigorozitása, erkölcsi szigorúsága, amelyet annyiszor vetnek a szemére. Kant rigorizmusának és racionalizmusának közös a forrása: mindkettő az erkölcsfilozófiai dualizmus alapbelátásából ered. A valóság, a természet: az érzékek és ösztönök természetes világa. A ráció kellő rendje: fölötte áll a természeti valóságnak. Ebből érthető, hogy feléje csak súlyos áldozatok árán küzdhetjük fel magunkat. Kant racionalizmusa, dualizmusa és rigorizmusa jól kiegészítik egymást. (Ezzel a dualista koncepcióval szemben áll magában a kanti rendszerben a monista koncepció, miként azt az etikatörténeti szemlélődésünk kapcsán kifejtettük.) Az észszerűséget csak önmagáért, önmagában kellő mivoltáért kell követnünk. Az erkölcs nem egyéb, mint annak a sajátos normatívumnak állandó szemmeltartása, hősi, áldozatkész szolgálata, amely az ész alapelvében áll előttünk. „Achtung fürs Gesetz“ — „a törvény iránti tiszteletteljes elismerés“ — s a törvény nem egyéb, mint a rációnak, az észszerűségnek első és feltétlen követelménye: az azonosság logikai elve.

Néhány egyszerű példát hozhatunk fel ennek megvilágítására. Az észszerűtlen, önellentmondó magatartásnak egyik szembeötlő esete a hazugság. A hazugság: szándékos megtévesztés valótlanosság közlése által. Az, aki hazudik, tulajdonképpen eleve kizárja a megtévesztés esetét. Hiszen a megtévesztés csak akkor sikerülhet, ha általában mindenki igazat mond, azaz hogyha mindenki tartózkodik a hazugságtól. Ha a hazugság napirenden volna, elvesztené az értelmét. A hazug tehát hallgatólagosan felteszi az igazmondás elvének általános érvényét, de ugyanakkor meg is bontja ennek az elvnek az érvényesülését. A hazugság a saját feltételével kerül összeütközésbe, a hazug ember viselkedése önmagának ellentmondó.

Az észszerűtlen, önellentmondó magatartásnak másik szembeötlő esete a lopás, a tolvajlás. A tolvaj elveszi a másét. Szándéka — amikor magának valamit „elvesz“ — felteszi a birtokos és a dolog egymáshoz való sajátos viszonyának, a „tulaj-

donnak“ elvi elismerését. Csak a tulajdonelv érvényének elismerése esetén van ugyanis értelme annak, hogy valamit a magáénak tekintsen, a magáévá tegyen, elvegyen. De a tolvaj egyidejűleg, amikor a másét emeli el, meg is tagadja a tulajdon elvét. Mivel a tulajdon elvét felteszi is, meg is tagadja, azért szándéka önmagának ellentmondó tartalom. A tolvaj összeütközésbe kerül az észszerűség követelményével, az azonosság logikai elvével. Magatartása ekként elbukik a kell kritériumán.

Az észszerűség moráljának álláspontja tehát röviden összefoglalva a következő. A dualizmus az idealizmus értelmében más „kell“, mint ami „van“. Tudjuk, hogy önzés van, nem önzés kell tehát. Először azt állítottuk, hogy szeretet kell. Ez azonban — úgy láttuk — minden kritikát kizáró módon nem tekinthető ellenpólusául annak, ami van, az önzésnek. Legutóbbi eredményeink szerint a „valóságos“ önzés adekvát „kellő“ ellenpólusa az észszerűség. A magatartás erkölcsiségének kritériuma egyszerűen a magatartás mögött rejlő szándéknak, mint objektív tartalomnak az önellentmondástól való mentessége.

31. Azt mondtuk, hogy az axióm idealizmus feltevése szerint a kell elve úgy látszik mégsem a „szeretet“, hanem inkább az „észszerűség“. Itt azonban még további kilátások nyílnak. Csak tudatossá kell tennünk az észszerűség moráljának néhány immanens, rejtett vonatkozását és ekkor a kell tartalmának még szabatosabb megfogalmazására tehetünk szert. Az észszerűség morálja az erkölcs mértékéül végső soron azt a követelményt teszi meg, hogy a magatartás mögött derengő szándék, mint objektív tartalom, önmagával ellentmondásban ne legyen.

Kérdés, mi a pontosabb értelme ennek az ellentmondásnélküliségnek? Mi hozza egyáltalán a cselekvő szándékára az önellentmondás veszélyét? E tekintetben legalkalmasabb az önzés fenomenológiai tényállásához fordulnunk, mint amely, „valóság“ lévén, per definitionem nem „kellő“, — amely az észszerűség morálja szempontjából elégtelen. Az önzés a maga-



tartás egyetemes elvéül csakugyan nem tehető meg. Az egoista mindent önmagának akar összeharácsolni. Már pedig az, aki ilyen magatartást tanúsít, szükségképpen összeütközésbe kerül mindazokkal, akik hozzá hasonló módon viselkednek, akik szintén önmaguknak akarnak mindent összeharácsolni. Az egoista szándéka a szándék objektív jelentését tekintve, önellentmondó. Az ellentmondás-nélküliség az egyetemesség követelményének meg nem felel. Hogyha a szóbanforgó egoista volna az egyetlen erkölcsi alany, akkor „akarata maximája“, szándéka, tudniillik „önző célkitűzése“ mentesülne az önellentmondás veszélyétől, azaz: „általános törvény elve“ lehetne. De az erkölcsi alany csak egy a sok közül. Szempontja ennél fogva nem egyetlen, nem egyetemes, hanem relatív, szubjektív, partikuláris. Ezért keveredhetik az egoista célkitűzése ellentétbe hasonló célkitűzéssel, tudniillik a másokéval. Az önzés, mint egyértelmű, objektív eszmény, ellentmondásba kerül önmagával, mert az egyik alany korlátlan önzése összeütközésbe kerül a másik alany korlátlan önzésével. Az ellentmondás onnan ered, hogy az erkölcsi személy nem egyetlen, hanem az erkölcsi személyek többszámában vannak.

Hasonló a helyzet a jótékonykodásnak, az adakozásnak a szeretet moráljával kapcsolatban már említett esetében. Az adakozó, amikor egyik felebarátját juttatásban részesíti, a másik felebarátját ugyanakkor gyakran megrövidíti. A juttatás célkitűzését így egyidejűleg valósítja is, rombolja is. Ezt pedig azért, mert sok a személy, aki juttatásra igényt tarthat. A személyek számossága, a személyekben adott szempontok pluralitása teszi itt is partikulárisrá és relatívvá az egyes szempontok jelentőségét.

Az észszerűség követelményének megszegéseként a tolvajlás és a hazugság magatartásának a fenomenológiai tényállására is vetettünk már az előbb röviden egy pillantást. A tolvajlás is, a hazugság is azért látszott kell-ellenesnek, azért látszott „bűnnek“, mert az efféle magatartások mögött munkálkodó szándék: önellentmondó. Ha jobban megfigyeljük, megállapíthatjuk, hogy az önellentmondás itt is a személyek pluralitásának a tényével kapcsolatos. Ezek a „bűnök“ sem függetlenek a társadalmi tényállástól. A tolvajlás és a hazug-



ság esetében a tulajdon elvével és a közlés rendjével való visszaélésről van szó. Nyilvánvaló viszont, hogy a tulajdon elve is, a közlés rendje is: a személyek számosságának a tényén, a társadalmi tényálláson alapul.

Ezekből a példákból azt olvashatjuk ki, hogy az erkölcsi alanyok pluralitásának ténye igen hathatósan játszik bele az észszerűség erkölcsének tényállásába. A szempontok többségének, valójában tehát a személyek többségének ténye az, ami megbontja a szándék egyértelműségét. A társadalmi tényállásnak a cselekvés szándéka (mint tartalom, mint jelentés) tekintetében ekként egyenest logikai jelentősége van. Alapjává válik a szándék partikularitásának, relativitásának. Az önellentmondás veszélyét az erkölcsi alany szándékára az idézi, hogy ugyanaz a szándék több személy több szempontjából több különféle, egymással ellentétes értelmet nyerhet. Az ellentmondás kizárásának elvét, az azonosság logikai alapelvét a társadalmi tényállás: „kellé” avatja. A társadalmi tényállás az észszerűséget az erkölcs elvévé teszi. Kant terminológiájára való utalással ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a „kategórikus imperatívusz” éppen a szociális tényállás közbejöttével magasztosul kellé. Hegel ezt olyanformán fejezi ki, hogy az erkölcsi állapot abban a momentumban lép az erkölcsileg közömbös, vad állapot helyébe, amikor az alany: az alanyok számosságának a tényére ráeszmél; amikor ennek az eszmélkedésnek az eredményeképpen ráébred a maga szempontjának mindössze partikuláris jellegére; amikor mindezek következményeként rádöbben az egyéni szempont elégtelenségére és felmerül előtte az a szükség, hogy partikularitás helyébe olyasmi kell, ami a partikularitáson felülemelkedik; hogy tehát egyetemesség az, ami kell. A partikuláris „önkény” a közösségi kölcsönhatás mechanizmusában edződik egyetemes jellegű „akarattá”; az erkölcs egész fogalomköre a szociológiai, nem a pszichológiai atmoszférában alakul ki. Ennek megfelelőleg a kell Hegel rendszerében valóban az „objektív” közösségi szellem tartozéka és mint ilyen, szemben áll a „szubjektív” szellemmel.

Az észszerűség erkölcsé tekintetében az alanyok számosságának, a közösség tényének, a társadalmi tényállásnak alapvető, konstitutív jelentősége van. Az egyértelműsége, egyete-



mességre, ellentmondás-nélküliségre törekvő erkölcsi alanyt az ellentmondás legyőzésére, kiküszöbölésére a közösség ténye kötelezi és sarkallja. Egyetemesség kell, rend kell: még pedig a társadalomban. Az erkölcsi tényállás nem szakítható el a társadalmi tényállástól. Az észszerűség morálja a közösségben, a társadalomban nyeri csak el igazi értelmét és jelentését. A kellő nem absztrakt észszerűség, hanem a konkrét társadalmi tényállásra vonatkoztatott észszerűség; vagy más szóval „kell”: az azonosság elve a közösségi szférában. Ez pedig az „igazságosság”. Az igazságosság meg lényegében az erkölcsi alanyok pluralitásának a számbavétele és elismerése, az idegen szempontok elvi tiszteletbentartása. Az igazságosság elve: *sum cuique, mindenkinek a magáét*.

Az észszerűség eszménye ekként az igazságosság, a jogrend, a közösség, az állam eszményébe torkollik. Az ember erkölcsi jelentősége csak az államban, a társadalomban teljesedik ki. A megvalósult erkölcs: a társadalmiasultság, a kiépült politikai-szociális állapot, a jogrend, az állam. „Es ist der Gang Gottes in der Welt dass der Staat ist” — mondja Hegel. De nem ő az első azok sorában, akik az állam és az erkölcs szoros kapcsolatát vallják. Már Platon is az államot állítja élénk, mint a jó ideájának földi megtestesülését. Ennek megfelelően nála is az igazságosság az erények koronája. Napjainkban meg Spann O. képviseli azt az álláspontot, hogy az egyetemes előbb van mint az egyes; az „egyetemes” pedig nála a társadalom. Univerzalizmusa tehát szintén kollektívizmus. Az etika története folyamán több-kevesebb szabatosággal mindig is kifejezésre jutott az a felfogás, hogy a kell: a társadalomra, a közösségre, a jogrendre, a poliszra, az államra irányul.

Dualista-idealista erkölcsfilozófia alapjáról nézve, a jogrend, az állam nem „természeti”, nem magátólértetődő dolog; nem a valóság eleme, hanem ellenkezőleg a kellőé. A közösség, a jogrend, az állam etikája nem liberális, nem optimista, hanem rigorózus, inkább pesszimista erkölcsfelfogás. Nem elég itt ráhagyatkozni a közösség tényére. A jogrend, az állam specifikum; filigrán, távoli és tűnékeny eszmény, amelyért mindenkinek áldozatot kell magára vállalnia; amelyet fegyelemmel



szolgálni kell; amelyért minden nemzedéknek újra meg újra keményen meg kell küzdenie.<sup>1</sup>

Az axionóm dualizmus alapján tehát úgy látszik az igazságosság az, vagy más szóval a jogrend, a közösség, az állam szolgálata az, ami „kell”. Mégpedig azért „kell”, mert a jogrend nem tartozik hozzá a természeti állapothoz. Nem annyiban kell, amennyiben „van”; hanem annyiban kell, amennyiben „nincs”, azaz: amennyiben ideál. S nem is másért kell, hanem csak önmagáért. Az állam a végső pontja az erkölcsi tájékozódásnak, öncél, önérték. A közösségi rend nem azért kell, mert alkalmas eszköze másnak, például az egyéni érdeknek, miként azt Hobbes képzei el. A közösségi étellel járó áldozatokat nem a „jól felfogott önérték” szentesíti. Az erkölcs szempontjából az egyén érdeke eltörlül a közösség eszméje mellett. Erkölcsi szempontból nem teher, nem illetéktelen megkötés, nem rab-ság az, hogyha az egyén érdeke a közösség eszméje mellett hát-térbe szorul. A dualizmus szerint a kell mindig áldozatot köve-tel. De az egyén — erkölcsi alanyként — éppen a közösségért hozott áldozatban találja meg az értelmét. Csak az állam for-mái közt jut el a maga erkölcsi jelentőségéhez. Csak a jogrend megvalósítása által gyakorolhatja a kell elvét, az igazságos-ságot. A társadalmi, politikai megkötöttség, vagy kötelezettség korántsem hiánya a szabadságnak, hanem éppen ellenkezőleg: lehetősége annak — sőt maga a szabadság.

Ennek a tényállásnak fontos gyakorlati következményei

<sup>1</sup> Igaz, a fentemlített filozófusoknál, Platónnál, Hegelnél, Spannál a kö-zösség, az állam bizonyos metafizikai színezetet nyer. Szerintük a közösség nem-csak a „kell”, hanem talán a „van” szempontjából is előbbrevaló az egyénnél. A mi terminológiánkon ezt úgy fejezhetjük ki, hogy az államot, a közösségi ren-det, a jogrendet nem tisztán „dualista”, hanem részben talán „monista” alapon teszik meg a kell elvévé. Ők azonban bizonyára mégsem monisták, hanem dualis-ták: idealisták. Az állam természeti szempontból nálunk is „transzcendens”. Ha az említett filozófusokkal kapcsolatban szabad ezeket a terminusokat használni, azt mondhatjuk, hogy az államot szerintük is inkább illeti meg az érvény, mint a lét határozománya. Ez viszont szösz szerint nem tűnhet ki a filozófiájukból. Még-pedig azért nem, mert annak az aporiának a kérdésében, amelyet — az erkölcs-filozófia alapvető problémájaként — fejtegetéseink elején felállítottunk, nem fog-lalnak kifejezetten állást. Náluk ekként a dualizmus a monizmussal egybemoso-dik. Ha azonban a mi kategóriáinkat alkalmazzuk rájuk: inkább dualistáknak mondhatjuk őket.



is vannak. Hogyha a közösséget nem közvetlenül, önmagáért kellő eszmének tekintjük, hanem csak eszköznek, például az önérdék eszközeként, akkor a közösséggel szemben való kötelezettség csak addig indokolt, amíg a nyert előnyök meghaladják a hozott áldozatokat. Az átlagos mértéken felül terjedő áldozat azonban már indokolatlan és értelmetlen. Egyesek alárendeltebb politikai, vagy társadalmi helyzete így tekintve elnyomatás, rabság. De egész más a helyzet, hogyha a jogrendet, a közösséget öncélnak, önértéknek tekintjük. Az alárendeltebb társadalmi helyzet ebben az esetben már nem elnyomatás, nem szolgaság. A közösségért, mint önértékért hozott minden áldozat ugyanis önmagában hordja erkölcsi jelentőségét. Az egyén érdeke közömbös, csak a közösség eszméje számít. Ennek az erkölcsi szankciójában a jó szolga éppúgy részesül, mint a jó uralkodó. Gyakorlatilag tehát az a helyzet, hogy a közösséget csupán eszközi értékül elismerő álláspont: csak az egyének teljes egyenlőségének társadalmi rendszerét ismerheti el a kell elve szempontjából megfelelőnek, azaz „igazságosnak“. A közösséget önértéknek tételező álláspont viszont helyeselheti, „igazságosnak“ minősítheti a többbrétegű, hierarchikus társadalmat is. Már Platon sem úgy képzelte az ideális közösséget, hogy annak egyes tagjai közt absztrakt matematikai egyenlőség áll fenn. Az ideális állam szerinte bonyolult rétegződést mutat, benne az *οικειοπραγία* elve érvényesül, ki-ki a maga helyén teljesít más-más kötelességet a közös eszmény érdekében. Spann is az egymás fölé rendeződő társadalmi rétegek egységének eszméjéhez érkezik; ideálja a rendi állam. Hegel szintén nem az egyenjogúak államát tekinti a kell mértékének, hanem a társadalmi különbségeket határozottan fenntartandóknak véli. Hegel állama abszolutisztikus, tekintély-állam. A hegeli tanok materialista továbbépítői, a hegeli iskola szélsőbaloldali követői mesterüket ezért valóban reakcionáriusnak is bélyegezik.

Az erkölcs kollektivistikus, társadalmi, politikai jellegét állító erkölcsfilozófia régi és új klasszikusai megegyeznek abban, hogy a társadalom-tagok matematikai egyenlőségének a tanát elvetik. Ilyen értelemben nem „demokraták“. Ezt minden kollektivismusuk mellett azért tehetik, sőt azért kell megten-

niök, mert alapvető feltevésük szerint a jogrend, a közösség, az állam nem másért, hanem önmagáért kell. Az önzés természeti világrendjén való felülemelkedés, a lemondás, az áldozat is hozzátartozik az állam, a jogrend, az igazságosság étoszához. A jogszerűség nem természeti elem; nem olyasmi, ami egyszerűen „van“, hanem a dualizmus, az idealizmus alapvető álláspontja szerint éppen olyasmi, ami „kell“, ami tehát bizonyos értelmében „nincs“.

Az előző fejezetben úgy találtuk, hogy észszerűség kell. Most hozzátehetjük, hogy az észszerűségnek, az azonosság absztrakt logikai elvének a gyakorlati életbe való átültetése kell, igazságosság kell. A kell tartalma a társadalmiasultság, a politikai-szociális állapot, a jogrend, az állam. Minden más szempont feladásával az egyéni érdekek feláldozása árán is, és természetesen az ösztöneink ellenére: a közösséget szolgálni kell.

32. Mióta a dualizmus pontosabb jelentését kutatjuk, négy tartalom kínálkozott a kell elvéül. Először úgy találtuk, hogy „hit“ kell, később, hogy „szeretet“ kell, majd hogy „észszerűség“ kell, végül hogy „jogrend“ kell. Az egyik tartalomtól a másikhoz mindig bizonyos dialektikai szálak vezettek át. De ennek az egész dialektikus menetnek kiindulásánál a dualizmus alaptétele áll, ez adja meg az első lökést, ez jelöli ki a gondolatmenet irányát. A dualizmus alaptétele szerint olyasmi kell, ami a szó közönséges értelmében nem „valóságos“. Persze ez nem azt jelenti, hogy a dualizmus magát a semmit kívánja megtenni az erkölcsi magatartás vezérlőcsillagául. A dualizmus nem a rombolás világnézete, korántsem azonosítható a nihilizmussal. Nem az abszolút semmit intendálja, hanem olyasmit, aminek valamilyen fennállása van, csak éppen reális, természeti létezése nincs. Olyasmit, ami nem keveredik el az események mechanikus láncolatába, ami a valóságnak okozatosan egymásbakapcsolódó elemein felül áll, ami az időbeliségen, a változáson kívül marad. Ez a meggondolás már magában is biztos irányt adhat a továbbiakra. Mert nyilvánvaló, hogy ilyen módon fennállót máshol nem, hanem csak a tudat terében találhatunk. Csak a tudat lehet képes arra, hogy szemünket



az ilyen időtlen fennállóra rányissa, hogy bennünket a természeti valóságból, a reális időtérbeli összefüggések közül kiemeljen és nekünk olyasmit mutasson, ami a közönséges realitásnak felette áll. Bizonyos tehát, hogy a keresett „kellő” csak ideaszzerűség, csak időtlen jelentés lehet. A kell tartalma csak a tudat ideális terében lehet otthon. Az, ami kell, mert nincs: csak értelmesség, megragadhatóság, jelentésszerűség, tudatszűrség, tartalomszűrség, egyszóval csak idea lehet. A kellő életforma ezek szerint: az ideák világában való szemlélődés, a „βίος θεωρητικός”.

Az ideális kell felé csak a tudat, csak az ész vezérelhet bennünket. Az erény — már Sokrates szerint is — tudás. A dolgok ilyen értelmezésére már az elmondottakban találunk utalást. A kell pontosabb tartalmát kutató dialektikai utunk egyik szakaszán valóban úgy látszott, hogy „észszűrség kell”. Csakhogy ez ott mást jelentett: mindössze az azonosság logikai elvének való megfelelést, csak az ellentmondásnélküliség elvének tudatos és következetes alkalmazását. Itt viszont a tudatszűrség: szembenálló tartalmak megragadása és birtoka, ideák gyűjtése, jelentéssel bíró tárgyakban dúskáló bőség, gazdagság. Ott a tudatszűrség, az észszűrség morálja rideg racionalizmussá merevült, mely szerint egyfelől „van” az érzéki, patológus, természeti valóság; másfelől „kell” az azonosságelv kérlelhetetlen uralma. Itt is megmarad a kettősség. „Van” az időbeli, kauzális, természeti valóság és ezenfelül van számunkra még más lehetőség is: az időbeliségen felülálló tartalmak örök rendje. Ez a másik, ideális világ az, amely „kell”. A két álláspont látszólag fedi egymást. Mindkettő dualizmus; a valóság természeti világától megkülönböztetett kellő pedig itt is, ott is tudatszűrség. De a tudatszűrség mást jelent az egyik esetben, mint a másikban. Az első esetben pusztán formális „észszűrséget” jelentett, a második esetben pedig a „szellem” tartalmi gazdagságát. Azért e két álláspont megfelelése látszat csupán.

E legutóbbi megfontolások értelmében tehát szellemi tartalmak, ideák kultusza kell, mert éppen ezek emelhetnek a természeti valóság fölé. A keresett instanciát, amely a szó közönséges értelmében nincs, de amely mindazonáltal nem semmi, vagy más szóval azt, ami kell: éppen az időtlen ideák emelke-



dett rendjében találhatjuk meg. Az újonnan nyert álláspontnak ez a lényege. Itt azonban még egy megkülönböztetést lehet tenni. A szóbanforgó, az időbeliségen felülemelkedő szellemi tartalmakat a transzcendens tereken trónoló plátóni ideákkal lehetne azonosítani. De ez az azonosítás nem magától értetődő és nem szükségszerű. Ezek a szellemi tartalmak lehetnek a valóságos, élő szellem objektivációi is. Az alanyi szellemnek ugyanis az a rendje, az a sorsa, hogy magát tárgyakba kivetíti, környezete dolgaiba belemintázza. A szellem képződményekbe bonyolódik, a képződmény pedig leválik az őt létrehozó alanyról és önálló életbe kezd. A szellem művet alkot és a mű a szellemmel — éppen jelentésszerűségénél fogva — ismét szembe kerül. Az önálló jelentéssé, ideává lényegesült szellemi objektiváció az idő rendes folyásából valamiképpen kivonja magát. Azt állítani, hogy az időtlenségbe, az örökkévalóságba emelkedik, talán túlzás volna. De annyi bizonyos, hogy a tárgyakba ülepedett szellemnek különleges tartama van. A mű jelentése csak akkor konkrétizálódik igazán valósággá, amikor valóságos élő alanyi szellemmel kapcsolatba jut. Mégis, akkor is megmarad, amikor élő szellemmel aktuális érintkezésben nincsen. Pilenkor — pl. két alanyi szellemmel való kapcsolat időpontja között — is fennmarad. Valami időtlenségben, mozdulatlan-ságban szunnyad, csakúgy mint az idea.

Nem szükséges tehát, hogy azokat a szellemi tartalmakat, amelyek a természeti régiók fölé, a kell szférájába emelnek, magukkal a plátóni ideákkal azonosítjuk. Az elmondottakból csak az következik, hogy a kell szellemszerűségek felé, ideaszerűségek felé irányít. Valóban az ilyenekkel való együttlét kell. De viszont nem kell elérhetetlen égi magasságokba törekednie annak, aki eleget akar tenni ennek az imperatívusznak. Az ideális tartalmak magának a szellemnek az életéből csapódnak le és kristályosodnak ki. A szellem ideaszerűségek gyűjtögetése. De azok az ideaszerűségek, amelyeket a szellem egybegyűjt, nem szükségképpen — plátóni értelmű — „ideák“, hanem nagyrészt a történeti szellem alkotásai. Gyűjteményének egyes tárgyait a szellem nem az egekből hozza le, hanem azokat leginkább maga állítja elő.



A szellemnek a szellemi tartalmak körül való erkölcsi jelentőségű és ezért öncélú tevékenykedését kultúrának nevezhetjük. A kultúra: kölcsönhatás, áramlás, játék a szellem alanyi és tárgyi pólusai között. A szellem a maga élettörvényei szerint kettéhasad alanyra és tárgyra. A szellem alanyi és tárgyi sarkpontjai között keletkezik a kultúra árama. A szellemi, ideaszerű tárgyat az alany alakítja ki. De az alanyi szellemet az ideaszerűségekkel való együttlét, a kultúra alkotásainak megragadása és birtoka teljesíti ki. Ideák, tárgyak, jelentések jelenléte teszi a szellemet azzá, ami. Általuk bővül és növekszik éppen szellemmé az üres állapotában önmagába roskadt tudat. Szellem és eszme, vagy helyesebben: alanyi és tárgyi szellem egymást kölcsönösen kiegészítik, alakítják, táplálják. Köztük szükségszerű korreláció, kölcsönhatás áll fenn. Ha az egyik kell, akkor kell egyúttal a másik is. A kultúra tárgyi oldalát és alanyi oldalát egymástól elválasztani nem lehet. Ha tehát — miként legutóbb megállapítottuk — a szellemben kikristályosodó „idealitás“ kell, akkor az alanyi és tárgyi szellem játékos kölcsönhatása kell: kultúra kell.

A kultúra „játék“ — e szó kettős értelmében. „Játék“ egyfelől szabad mozgás fix pontok között; a kultúra ilyen értelemben is játék: a szellem áramlása a maga alanyi és tárgyi sarkpontjai között. „Játék“ másfelől tudatos elzárkózás a reális és gyakorlati, köznapi összefüggésekkel szemben. Ilyen értelemben is játék a kultúra: kiemelkedés a közönséges, természeti valóság köréből; a szellem öncélúsítása, a szellem „autarkeiája“. A kultúra nem a „józan ész“ műve, hanem inkább az ellentétéé. A „józan ész“ a gyakorlatias érdekeket latolgatja; a kultúra viszont kibontakozás a köznapi összefüggések közül és a gyakorlatiasság szemszögéből egyenest könnyelműségnek, rajongásnak, luxusnak, pazarlásnak látszik. A kultúra szintje magasabban van, mint a közönséges valóság és ilyen értelemben gyakorlatiatlan, irreális: játék. Persze a játékoság itt nem az erkölcsi komolyság hiányát jelenti, — nem léhaság. Az effajta játékoságban — éppen ellenkezőleg — mélységes erkölcsi komolyság, sőt heroizmus rejlik: a szellem formáinak szolgálata a közönséges realitás feláldozása árán; a gyakorlatiasság mel-

lőzése, az utilisztikus érdek szempontjának kikapcsolása által.<sup>1</sup>

Igaz, hogy a kultúra egyes ágainak másodlagosan és mellékesen egyenest utilisztikus jelentősége is szokott lenni. De aki a kultúrát a haszon szempontjából ítéli meg, értékeli és éli, az már elhagyta a kultúra sajátos területét. Ha az alkotó és alkotott szellem kölcsönhatását nem önmagáért tekintjük kellőnek, hanem azért, mert hasznos, akkor a kultúra autonóm erkölcsétől eltávolodtunk, hozzá képest heteronóm célrendszerbe siklottunk át. Az igazi kultúrát nem más indokolja, hanem csak a kultúra és a kell közvetlen kapcsolatának felismerése vagy feltételezése. A kultúra csak addig kultúra, amíg nem eszköz, hanem öncél. A kultúra ágai sokfélék lehetnek. De arról, hogy valami kultúrjelenség-e, nem az dönt, hogy az illető dolog hasznos-e? — hanem egyesegyedül csak az, hogy az illető dolog adekvát formája-e, a szellem öncélú játéka. Kultúra egyszerűen az, ami fokozott lehetőséget nyújt a kifejezés és a megragadás kettős ütemű, de lényegében azonos funkciója számára.

A kultúrának voltaképpen annyi ága lehet, ahányféleképpen magát objektivációba a szellem kivetíteni képes. A különböző elvek szerint létesült különböző struktúrájú tárgyasulások: különböző módon kerülnek kölcsönhatásba az alanyi szellemmel és így a kultúra sajátos ágait jelölik ki. Művészet, tudomány, sport, technika, gazdasági vállalkozás, politikai szervezkedés — megannyi módja a közönséges realitáson való felülemelkedésnek, megannyi területe a szellem öncélú játéka. A kultúra egyik sarkpontjául szolgáló tárgyi szellem változatai annyira sokfélék lehetnek, hogy azok teljes és rendszeres felkutatását, a mivoltukat konstituáló elvek megállapítását, a különböző tárgyasulások struktúrájának felderítését, egyszóval az objektivált szellem általános és differenciális ontológiájának a kidolgozását itt meg sem kísérelhetjük. Az ilyesmire egész tudományág vállalkozhatnék csak (amelynek munkálatait Freyer J. és Hartmann N. alapvető kezdeményezése nyomán valóban érdemes is volna megkezdeni). Itt elég

<sup>1</sup> A kultúrának általában játékos jellegére, a játék jelenségének eredetiségére és jelentőségére éppen legutóbb mutatott rá Huizinga J. „Homo Ludens” című könyvében.



rámutatnunk a kultúra néhány ágára, illetve a „mű“ néhány lehetséges változatára, főként azt emelve ki, hogy a kultúrának és az alkotásnak, különböző alkatú műveknek és intézményeknek, a tárgyasult szellem egyes változatainak: éppen a kifejezés, a jelentésszerűség a lényegük. E művek jelentősége abban áll, hogy általuk válik lehetővé a szellemnek önmagával való dialógusa, a kultúra, — az, ami a fenti feltevések következményeként „kell“. Ezek az alább következő tárgyasulások tehát osztoznak a kultúra öncélúságában, kell-voltában; ilyen értelemben önértékük van. Az alábbi jelentésszerűségek a kellel közvetlen kapcsolatban vannak; más, idegen elem, a hasznosság közbejötté nélkül részesülnek a kell fényében. Egyes esetekben ezt tisztán látjuk. Másokban ezt nem látjuk világosan, mert a műveknek ezen az önértéküségükön felül eszközi értékességük is van. A hasznosság heteronóm, gyakorlatias szempontja ilyen esetekben könnyen elfedheti a kultúráét.

Így például a tudomány alkotásai: kulturális jelentőségükön, játékos jellegükön felül többnyire hasznosak is. De a hasznosság nyilván nem kritériuma, nem is lényege a tudománynak. Hasznosság szempontjából nagy különbség van például kémia és klasszika filológia között. De szorosán a kultúra szempontjából egy szinten állanak. A vegyész is, a filológus is jelentésekre, kifejezésekre vadászik a maga tudományának a határai közt. Ezeket a jelentéseket, ideákat, igazságokat önmagukért hajszolni érdemes; ezt közönségesen úgy mondjuk: „az igazság önérték“. A tudomány hasznosságától, alkalmazhatóságától függetlenül „kell“, mert tényezője a szellem játékának, a kultúrának. A tudomány minden ellenkező látszat ellenére öncélú.

Sokkal tisztábban mutatkozik a játékos öncélúság a művészetben, mert a művészet teljesen hasznavehetetlen tárgyasulásokat hoz létre. A műalkotás funkciója, jelentősége éppen abban áll csupán, hogy megragadható, megragadásra kínáló kifejezés. Ez az, amit esztétikai értelemben „szépségnek“ mondunk. A megragadhatóságban, a „szépségben“ ki is merül a műalkotás lényege és létjoga. Ez a tényállás közismert is,

evidens is. A művészet nyilvánvalóan csak a kifejezésért, a szellem játékaért van: l'art pour l'art. A műnek a struktúrája a művészet különböző ágaiban más és más; de minden műalkotás csak jelentésszerűség körül forog.

A játékosság, a kifejezés öncélúsága szinte teljesen el van fődve: a műszaki alkotásokban. A technikai alkotás bármilyen, heteronóm eredetű, rendszerint utilisztikus célkitűzés találékony, „szellemes“ megoldása. A technika műve, az „eszköz“ egyenest a szubsztancialitását meríti heteronóm, utilisztikus célkitűzésekből. De a megoldás mindenkor az ideák síkján adódik; a technika ekként lényegében mégis szellem-objektíváció, kifejezés. Éppen csak olyan változata annak, amely heteronóm feladatok megoldása közben kristályosodik ki. Innen az alapvető kapcsolata az idealitáshoz viszonyítva idegen utilisztikus célokkal. E kapcsolat ellenére az „eszköz“ lényegileg mégis kultúrjelenség: a vérbeli technikus csak úgy a kifejezést, az ideát hajszolja, mint a tudós. A technikai műnek lényeges tartozéka a jelentésszerűség, a megragadhatóság, a szépség.

Megint tisztábban nyilvánul az öncélúság a sportban. A sport, lényege szerint, szabályozott játék. A játékszabályok a szellemnek módot adnak a kifejezésre; arra, hogy keretei között objektívalódhassék, művet alkothasson. Miként a művészet, ugyanúgy a sport is öncélú kifejezések, haszontalan jelentésszerűségek munkálása. Ez a lényege a sportnak és ez az alapja annak, hogy a sport kultúra — és hogy kultúra lévén: öncélú. Az öncélú kifejezés vonzza a sportpályákra a nézők ezreit; azok tulajdonképpen ideaszemlélők, kontemplálók, a szó eredeti értelmében „theorétikusok“. Igaz, hogy van még a sportnak ezen a valóban „kulturális“ jelentőségén felül más vonzóereje is. A sport egyúttal a hatalomvágy kiélésének is „szublimált“: ártalmatlan és könnyen meg is valósítható formája. Ez azonban nem a lényege a sportnak. A sport ideáját ugyanis nem az valósítja meg igazán, aki csak a diadal mámorára spekulál. Lehet, hogy a „mecslátogatók“ többsége ilyenekből kerül ki. Ez azonban semmit sem bizonyít. A sport lé-



nyegére nézve mit sem mond az a körülmény, hogy azt sokan elvétik. Mert aki igazán a dolog lényegére tapint rá, vagyis a valódi „sportember“, a „sportszerű“ játékos, a vereséget is könnyen elviseli. A legyőzetéssel szemben jóformán közömbös is; mégpedig azért, mert neki semmi más nem fontos, mint a játék ritmusában megcsillanó szellem; a kifejezés bősége, a játék ideatartalma, eszmei színvonala. A sportnak ezzel a tisztán kulturális jelentőségével szemben háttérbe szorul az utilisztikus jelentősége is: mellékes a sportra nézve, hogy az „test-edzés“ is — és testedzésként még esetleg hasznos is lehet, ami egyébként korántsem bizonyos.

Öncélú kifejezés lehetőségét nyújtja a gazdasági vállalkozás is. Az alkotás, a mű, a kifejezés itt: az üzlet. Ámulva látjuk, hogy a kapitalizmus klasszikus korszakaiban az üzlet és ennek mértéke, a pénz: öncéllá lesz. Az üzletnek megszállottjai szaladgálnak körülöttünk. Magatartásuk a tudós és a művész tiszteletreméltó fanatizmusához hasonlatos. Nyilvánvalóan nemesak azokért az eudaimonikus javakért küzdenek ők, amelyek a szerzett pénzért megvásárolhatók, hiszen a pénz érdekében egyenesen aszkézisre hajlandók. Az ökonómia elve ezeknek: játékszabály. A gazdaság számukra vehiculuma a szellem tárgyasulásának. A gazdasági életben a kifejezés lehetőségét, a jelentésszerűség hordozóját látják. A gazdasági élet nekik az öncélú kultúra tere, a pénz számukra eszközből öncéllá nemesül.

Gazdasági tényezők szervezésén kívül más szervező-tevékenység: politikai tényezők szervezése is jó alkalmát szolgáltatja a szellem objektiválódásának; a közélet is alkalmas tere az öncélú kultúra játékának. Persze a politikai életnek nemcsak ilyen, ismeretes (és annak helyén megindokolt) szóhasználatunk szerint „kulturális“, azaz „játékos“ jelentősége van, hanem több más is. Az egyik a politikai élet nyilvánvaló társadalmi fontossága, azaz hasznossága. A másik pedig az, hogy a politikai téren való alkotás az önállítás ösztönének, a hatalomvágy kiélésének, a „hybris“-nek — a sport és a gazdasági tevékenység mellett — legadekvátabb terepe. Ez a két szem-

pont korlátozza és könnyen elfedi a politikai tevékenység „kulturális“ jellegét.

A szellem tárgyasululásának további változata a jómodor, az „etikett“. A társas élet „formáiban“, ezekben az alanyról az idők folyamán levált, tárgyasult, sőt egyenest az elmerevedésre hajlamos intézményekben és szokásokban is a szellem jelentkezik. A jómodor a társasági együttlétből adódó különféle helyzeteknek adekvát, ötletes, azaz éppen „szellemes“ megoldása.

A „kell“ a tudatszerűség, az ideaszzerűség körül forog. Csak a tudat lehet képes arra, hogy bennünket a mindennapi valóság köréből kiemeljen. A dualizmus erkölcsfilozófiai fel-fogása határozottan utal a tudatosság irányába. Most azonban a tudatosságon már nemcsak az azonosság elvont logikai elvének az uralmát értjük, mint akkor, amikor az „észszerűséget“ tettük a kell elvévé. Itt már tartalmakról, tartalmakkal való foglalatosskodásról van szó. A tartalmak persze át vannak szöve — keresztül-kasul — logikai szálakkal is. De a tartalmakban nemcsak azonosság van, hanem más is. E meggondolások után már úgy látszik, hogy nemcsak „észszerűség“ kell, hanem több annál; annak valami „genus proximuma“, amelyben nemcsak az azonosság formájának jut szerep. Ezt azután tetszés szerint nevezhetjük szellemnek, vagy kultúrának. Legutóbb nyert álláspontunk szerint tehát a „kultúra“, vagy a „szellem“ az, ami — a pusztá természeti valóság ellenében — „kell“.

A kell elvévé annak idején az „észszerűséget“ azért tettük meg, mert a dolog természeténél fogva mentes az önellentmondás veszélyétől. Ebben a tekintetben a szellem, a kultúra erkölce sem marad el az észszerűség moráljától. A szellem harmónia. A kultúra javaiért nem folyik olyan vetélkedés és tülekedés, mint a természeti javakért. A természeti javakat az élvezetük ugyanis fogyasztja. Ezzel szemben a szellemi javakat inkább gyarapítja. Az érzéki javakért egymás ellen harcolunk, a szellemiekért vállvetve küzdünk. A filozófusok már Platon és Sokrates óta, sőt Herakleitos óta tudják és vallják,



hogy a szellem közös, a szellem egyetemes. Az ember egyediségét és egyedülvalóságát, elhagyatottságát és árvaságát éppen a szellem ereje töri keresztül. „Der Geist verbindet, das Bewusstsein isoliert“ — így helyezi szembe legutóbb a szellemet ebből a szempontból még a tudattal is Hartmann N. („Das Problem des geistigen Seins“ c. műve 61. lapján).

Az önellentmondás veszélyétől való mentességgel az „észen“ kívül a „szellem“ is dicsekedhetik. De van a szellemnek még egy olyan tulajdonsága is, amely a szellem étoszát az ész étoszával szemben sokak szemében előnyhöz juttatja. Az tudniillik, hogy nem olyan szürke és vígasztalan, mint amaz. A szellem morálja rigorozításban enyhébb és mérsékeltebb, eszménye színesebb és bensőségebb, mint az ész hideg és merev moráljáé. A szellemnek a puszta észszerűsége felül van még valami érzelmi, emocionális együtthatója is. Ez pedig súlyosan esik latba éppen a gyakorlati szférában. Az egymagában vett ész túl elvont, túl száraz és érdektelen ahhoz, sem hogy gyakorlati magatartásnak elve, indoka lehessen. Az ész legfeljebb negatív tartalmú kellőként, tiltóként, korlátozóként, prohibíció elveként látszik elégségesnek. Teremtő erkölcs princípiumául az észt megtenni olyasféle eljárás, mint „a lovakat a kocsiba hátrafelé: menetirány ellenében fogni be“. Ez a kifogása Jacobinak Kant rideg racionalizmusa ellen. Az emocionalitás mozzanata egyébként a komplex kifejezés rései között még magánál Kantnál is visszasurran az erkölcsösség jelentésébe. Az erkölcsös cselekvés indítékául a törvény iránti tiszteletet („Achtung für's Gesetz“) teszi meg. Az „Achtung“ terminusa által látszólag kikapcsolja a „patologikus“, érzelmi elemeket. Valójában azonban már a „tisztelet“ is személyes hozzájárulásra és benne érületi elemre utal. Érzelmi, akarati elem nélkül, érzelmek felkaroló segítsége, hozzájárulása nélkül valódi, tevőleges, gyakorlati erkölcs alig is képzelhető. A kedélytelen, póre ész nehezen tehető meg az erkölcs elvéül. Sokkal inkább tehető meg az erkölcs elvéül a szellem, amely ugyan szintén ideális instancia, mindazonáltal még sincs híjával az emotionalitásnak sem. A szellem könnyen röpít a kedély szárnyán az ideális-transzcendens kell felé.

A „szellem“ mellett az „észszerűség“ ellen felhozott eme



legutolsó érveléssel azonban vigyáznunk kell. Ebben tulajdonképpen arra történik célzás, hogy a „szellem“ könnyebben megvalósítható eszmény, azaz más szóval: valószerűbb mozzanat, mint az absztrakt észszerűség. Már pedig ez olyan vonás, amit a kell tartalmától nem a dualizmus alapvető erkölcsi felfogása szerint kell elvárunk, hanem ellenkezőleg, a monizmus felfogása szerint. Rá kell eszmélnünk, hogy amikor az észszerűség szigorúbb, transzcendensebb mozzanata helyett a szellem bensőségebb, immanensebb mozzanatát tettük meg a kell tartalmává, tulajdonképpen eltávolodtunk a dualizmus álláspontjától, amely mellett pedig egyelőre kitartani akarunk. Valamely eszmény rigorozitása a dualizmus szemében nem hibapont, hanem ellenkezőleg: érték. A Jacobi által bírált és kigúnyolt kanti racionalizmusnak is dícséretére válik a szigorúsága, — már tudniillik a dualizmus szempontjából. Amikor tehát az észszerűség helyébe kelltartalommal a szellemet tettük, észrevétlenül is a monizmus felé tettünk egy lépést. Az efféle állásfoglalás mögött már nem tisztán a dualizmus belátása hat, hanem részben már a monizmusé is.

Mindamellett bizonyos, hogy a szellem-morál helyét mégis inkább a dualizmus oldalán kell kijelölni, mint a monizmusén. A szellem nyilvánvaló módon többlet a pusztá természettel szemben. A szellem moráljának, ennek a lágyabb és esztétikusabb dualizmusnak egyik tipikus képviselője Schiller. A kanti dualizmus szigorúságának mindenképpen az enyhítésére törekszik. A kellben örvénylő dialektika sodra őt a dualizmus felől a monizmus irányába sodorja el. Schiller mégis a kell sajátos elvét keresi — ezt szinte szenvedélyesen teszi — és ez a tény elégségesen igazolja szemléletének alapvetően dualisztikus jellegét. A művészetet és a játékot nevezi meg, mint amelyek a felfelé vezető út első lépcsőfokai. A művészet, a játék, a szellem pedig nem a természet elemei, hanem a természetből már elvezetnek.

A dualizmus szerint a pusztá természetből az idealitás felé emelkedni kell. A „szellem“ széles és átfogó kategóriája az idealitásnak. Ha a dualizmus álláspontját tesszük magunkévá, könnyű elfogadnunk azt a tételt, hogy éppen „szellem“ kell; hogy az erkölcsi kell elve és tartalma: maga a szellem. S a



szellem életformája az alanyi és tárgyi szellem játékos kölcsönhatása: kultúra. Ha szellem kell, akkor eleve „kultúra“ is kell. A kultúra különböző ágai, a művészet, a tudomány, a sport, a jómodor, a technika, a gazdaság, a politika és más egyebek: különböző megnyilvánulásai közös lényegnek, az öncélú kultúrának. A kultúrának a kellel való közvetlen kapcsolata öreájuk is kiterjeszti a kell glóriáját.

33. A dualizmus álláspontja ekként az erkölcs általános eszményévé a kultúrát avatja. De a dialektika folyamata itt még nem szakad meg. Ha a kultúra körüli tényállást tudatosítjuk, akkor a kellnek új tartalma bontakozik elénk. Magában a kultúrában ugyanis látszólagos ellentmondást, antinómiát fedezhetünk fel. A kultúra egyfelől egyéni mű s így a kultúra eszménye határozott individualizmust követel. A kultúra másfelől közösséget tesz fel s azért a kultúra eszménye határozott kollektívizmust követel. A kultúra eszményében ekként ellentét érződik. Ezt az ellentétet közelebből meg kell világítanunk.

A kultúra sarkpontjai művek, alkotások, kifejezések. Az alkotást nem a természet termeli, az mindig valakinek az alkotása. A mű mindig valakinek a munkája. A kifejezésen valakinek a fiziognómiája süt keresztül. Ezért van az, hogy az alkotás mindig önállítás is egyúttal. Benne az alkotó — akarva-akaratlanul — önmagának is maradandó emléket állít. A mű sohasem személytelen. Személy nélkül, egyéniség nélkül nincs alkotás. Az alkotás felteszi létrehozóját, az egyéniséget, a személyiséget. Az egyéniség legfelsőbb fokozata a genie, aki az alkotások világába új rendet statuál. Sutbadobja a régít és helyette új törvényt szab. A genie teljesítménye nem a szorgalmas okoskodás eredménye, még kevésbé a tanulása. A genie születik; a genialitás szorgalommal, kitartással meg nem szereshető — bár lehetséges, hogy kifejlődéséhez ilyesmire is szükség van. De a genietől a genialitás vagy az újdonság: szándéka teljességgel idegen. Váratlanul és csodaszerűen bukkan fel, eredeti és öntudatlan. Az új szabályt előzmények nélkül és

hirtelen, éppen egyéniségének a mélyéből bányássza elő. A maga személyiségének bélyegét nyomja rá a dolgokra s a világ: attól újhodik meg.

A kultúra folyton-folyvást megújul, alakul. A megmerevedés a halála a kultúrának. A kultúrát mindig új és új tartalmakkal táplálni kell. Az alkotások és kifejezések frissesége és újdonsága, sokszerűsége és gazdagsága: létérdeke a kultúrának. Az a titkos forrás pedig, amelyből szakadatlanul friss kifejezések buggyannak elő, éppen az egyéniség. Ha kultúra kell, akkor egyúttal kell — vagy mondhatjuk, hogy még megelőzőleg kell — annak kialakítója, létrehozója, előrelendítője és fenntartója: a genie, vagy legalább is a személyiség, az eredeti egyéniség.

Ez az egyik oldala a kultúra ellentéteket rejtő tényállásának. De van másik oldala is. Miként az egyéniességre, ugyanúgy a közösségre vagy általánosságra is rászorul a kultúra. A kultúra alanyi és tárgyi szellem kölcsönhatása. Szellemnek szellemmel alkotások közegén keresztül való párbeszéde. Az alany magát műben nyilvánítja és a művön keresztül más alannal érintkezik. Ily módon a kultúrához legalább ketten kellenek, egy alkotó s egy befogadó (— nem tekintve azt a kivételes, szélsőséges határesetet, amikor a művet egy későbbi időpontban ugyanaz a személy szemléli, aki azt előállította). A mű, a jelentés, az alkotás általában közönséget feltételez; a közönség meg felteszi a közösséget; közösség nélkül nincs alkotás, nincs kultúra.

A kultúra tényleg sohasem egy alany magánügye. Az egyes egyén túl kis pont ahhoz, hogy rajta kultúra növekedhessék. A kultúra számtalan ágra, millió jelentésre oszlik; nincs konkrét tudat, amely azt egybefoghatná. A kultúra nemzedékek hosszú során ível keresztül. A konkrét személyek, az egyének beleszületnek és kihálnak belőle, miközben maga a kultúra töretlenül halad a kiteljesülés felé. A kultúra kiterjedésben és tartamban, vagy ha úgy tetszik, intenzitásban és extenzitásban felülmúlja az egyén lehetőségeit. A kultúra hordozója nem az alany, hanem a közösség. Nyilvánvaló tehát, hogy — ha kultúra kell — akkor kell annak a szubsztrátuma és feltétele, kell a közösség is. Az egyéniség mozzanatával



szemben ekként az általánosság mozzanata lép előtérbe. A kultúra erkölése kollektívizmusba torkollik. A kultúra étosza egyúttal szocializmus.

A kultúra morálja az előbb individualizmusba vezetett. Úgy találtuk, hogy a kultúra rászorul az egyéniségre, annak sajátosságára; az táplálja, az tartja mozgásban és életben. Most azonban a kultúra moráljától éppen ellenkezőleg: kollektívizmushoz érkeztünk. Úgy találtuk, hogy a kultúra közösségre szorul, a kultúra az általánosságot, a közösséget követeli. Látószólag nyílt ellentmondásba kerültünk.

Valójában azonban ellentmondás csak akkor állna fenn, hogyha egyéniség és közösség egymást szigorúan kizáró ellentétek volnának. Márpedig nem azok. A közösség maga sem nélkülözi az egyéniséget. A közösség az egyéneket átfogja és rendezi; felülkerekedik az egyén partikularitásán. Ilyen értelemben objektív és általános. De ugyanakkor szubjektív és individuális is lehet, neki magának is egyénisége lehet. A közösség tulajdonképpen történeti alakulat. Nem kizárólagos és egyetemes, hanem — csakúgy, mint a konkrét egyén — egy-szeri, egyéni. Aki beáll a történeti közösségbe, nem általában az individualitás igényéről mond le. Feladja, vagy legalábbis korlátozza ugyan a maga egyéniségét, de ugyanakkor részesül az egyéniességnek abban a formájában, amely a közösség sajátja és amelyet a közösség sugároz szét minden tagjára. Vesztesége megtérül, áldozatul adott „egyéni egyénisége” helyébe más, magasabbfokú egyéniességet nyer, tudniillik a közösségét.

Ha tekintetbe vesszük a közösség történetiségének, individualizált voltának a tényét, hogyha a közösség egyénies jellegére ráeszmélünk, akkor a kollektívizmust és az individualizmust nem tarthatjuk immár egymást kizáró ellentéteknek. Az individualizmus ellentéte inkább az univerzalizmus. Kollektívizmus valóban lehet univerzalizmus is. Abban az esetben tudniillik, hogyha az egyéniesség mozzanatát figyelmen kívül hagyja. De az olyan kollektívizmus, amely a kollektívum egyéniségének a tényét nem téveszti szem elől, inkább individualizmus, mint univerzalizmus. Az olyan kollek-



tivizmus, amely a közösség egyénies vonásaira tekintettel van és azokat értékeli: „nacionalizmus“. A kultúra fent említett antinómiáját éppen a nacionalizmus oldja meg. Mondottuk, hogy a kultúra egyénieséget követel, de azt is, hogy a kultúra közösséget követel. Ez a látszólagos ellentmondás feloldódik a nacionalizmusban. A nacionalizmus az individualizmus és a kollektivizmus szintézise.

A nemzet közösség is, egyéniség is. Mint közösség, elég széles alapot nyújt arra, hogy rajta mindenoldalú kultúra kifejlődhessék. Mint egyéniség, tartalmazza azt a spontán és szinguláris személyi mozzanatot, amely új és új műveknek válhatik a forrásává: a nemzeti géniuszban bőséges teremtető-erő lakozik. A kultúra igazi talaja a nemzeti életforma. A nemzeti közösség feltétele a kultúrának, a kultúra eszménye mögött a nemzeté bontakozik ki. A dialektika erői a kultúra eszményétől a nacionalista erkölcs álláspontja felé készítenek, mely szerint nem más „kell“, mint a nemzeti közösség.

A kelltartalom megállapítására irányuló kísérletezésünk folyamán az előbbieken már előfordult az, hogy a közösség ideája került előtérbe. Az „észszerűség“ morálját tovább elemezve, arra a megállapításra jutottunk, hogy nem absztrakt észszerűség kell, hanem az észszerűség vetülete a társadalomban: igazság, jogrend, társadalmiasultság, közösség kell. Történelmi utalással azt mondhatjuk, hogy Kant racionalizmusától Hegelen keresztül kollektivizmushoz irányított a dolgok belső ereje. Most a közösség eszméjéhez más irányból érkezünk el. A humanistákon és a romantikusokon, Schilleren, Herderen, Fichtén keresztül is el lehet jutni a közösség ideájához. A közösség mindamellett mást jelent az egyik esetben, mint a másikban. Az első esetben a közösség egyetlen; egyetemességre és teljességre tart igényt. Benne individuális színezetnek helye nincs. És nincs benne semmiféle utalás más, hasonlóan individuális jellegű közösségek irányában sem. A második esetben a közösség nem egyetlen és egyetemes, hanem csak egy a sok közül. Ennek megfelelően eleve egyéniesként értendő; felteszi más, hasonlóképpen egyénies közösségek fennállását is.



Az előbb említett közösség-fogalom csak egyetlen közösséget ismer el, amely kivétel nélkül mindenkit magában foglal, minden népet egyesít. A közösség univerzális, az univerzális közösség iránti érzület pedig kozmopolitizmus. Az egyetemes közösség struktúráját az ész ereje hatja át és teszi egyöntetűvé. Aki így képzei a közösséget, az egyúttal a közösség belső struktúráját is mindenkor és mindenhol egyformának, az ész által egységesen meghatározottnak gondolja el. A racionalisztikus közösség-fogalommal nemcsak politikai univerzalizmus, azaz kozmopolitizmus jár együtt, hanem a jog egyetemességének a képze is. A racionalisztikus közösség-fogalommal az „észjogi“, „természetjogi“ felfogás jár szorosan együtt.

Más a helyzet a második közösség-fogalom esetében, — azaz hogyha a közösséget „nemzet“-nek képzeljük. A nemzet fogalmához a történetiség, az individualitás tartozik hozzá. A nemzet fogalma nemcsak nem zárja ki más nemzetek feltételezését, hanem más nemzetek elismerése egyenesen hozzátartozik a nemzet fogalmához. Az individuális nemzet fogalma felteszi a nemzeti individualitások sokszerűségét. Egy nemzet eszméje felteszi más nemzetek eszméjét is, mert az individualitás éppen más individualitásokhoz való viszonyában teljesedik ki. Az egyéniség partikularitás. A partikularitást pedig — s így az individualitást — alkalmasan alátámasztják és kiemelik más, ugyancsak partikuláris egyéniségek. A nemzet éppen csak a nemzetek összeségében az, ami. Nemzeti közösség csak nemzeti közösségek közösségében nyer profilt. Az individualizálódásnak érdekét szolgálja nyilvánvaló módon a differenciálódás is, hiszen a kettőnek tulajdonképpen közös az elve. A jól átgondolt nacionalizmus így tulajdonképpen nemcsak a saját nemzetét értékeli, hanem minden más nemzetet is. Már Herder is lelkesedik a népek szellemének egyéniességéért, különbözőségéért, sokszerűségéért. Mazzini szerint pedig „minden nemzet tartozik önmagának és az emberiségnek azzal, hogy a maga kultúráját kivirágoztassa“. Valóban, a nemzetek egymásra támaszkodnak, szubsztancialitásokat egymástól, az egésztől nyerik; a nemzetek egymásnak feltevélei. Az átgondolt nacionalizmushoz az egyetemessítő impe-

rializmus semmiképpen sem tartozik hozzá. Az imperialisztikus politika inkább a univerzalisztikus közösség-elképzelés észszerű velejárója. Annak értelmében a közösség egyetlen és egyetemes. Aki rajta kívül áll, az „kívül áll a törvényen is“. Az ilyet „meghódítani“, a közösségben való részvételre rászorítani: bizonyára olyan eljárás, amely — kozmopolita közösségi felfogás szerint — megfelel a „kell“ szellemének. A nacionalizmus azonban értékeli a közösségek sokszerűségét. A nacionalizmus adekvát politikai magatartása ezért: minden nemzet létjogának — a differenciálódás és individualizálódás közös érdekéért való — tiszteletben tartása.

A kétféle közösségi elképzelés különbözősége a jogfelfogásban is megmutatkozik. Említettük már, hogy a közösségi univerzalizmusnak az „észjog“ felel meg. A közösségi individualizmussal, azaz a nacionalizmussal viszont a „történeti jogfelfogás“ jár együtt. Mert ha sokszerűek és egyéniek a közösségek, akkor sokszerű és egyéni az alkatuk is, akkor individuális alakulat a jog is. A jog így tekintve nem is más, mint a nemzet „kultúrája“: a nemzeti génusz alkotása és kifejeződése.

A közösségi univerzalizmussal való efféle szembeállítás útján megpróbáltuk a nacionalizmus morálját szabatosabban körvonalazni és a közösségi étosz keretein belül is elhatárolni. A nemzet eszméje a kultúrával van szoros kapcsolatban. A kultúra ugyanis közösséget igényel. De olyan közösséget, amely nem univerzális, hanem individuális. A nacionalizmus az általánosság és a különlegesség követelményeinek, az egyetemes-ség és az egyéniség követelményeinek szintézise. Ez a kultúra dialektikus elemeinek a tudatosítása nyomán szükségessé vált szintézis új, eredeti kelltartalmat vetít elénk. A nacionalizmusnak éppen napjainkban oly nagyhatású és szuggesztív erkölese azt diktálja, hogy szolidaritás kell egy egyénies jellegű kultúr-közösségben.

34. A kultúra, illetve a nacionalizmus eszménye kapcsán felmerült az imént az egyéniesség mozzanata. Úgy találtuk, hogy a kultúra rászorul az egyéniség, a személyiség alkotó-



kedvére, önmagát kifejező készségére, spontaneitására. A személyiség varázsa és lendülete nélkül nincs kultúra. A kultúra érdeke követeli az egyéniséget és így a kultúra a maga érték-jellegéből az egyéniségnek is juttat. Az egyéniség értékjelentőségét a kultúráéból vezettük le.

De a kultúra és az egyéniség viszonya, illetve e kettő értékességének, „kellőségének“ viszonya ezzel ellentétes módon is elképzelhető. Az egyéniség a kultúrának belső energiája. A kultúra viszont az egyéniség kifejezése. Maga az egyéniség és kifejeződése: valamiként önmagában is kellőnek, értékszerűnek látszik és hogyha ezt a látszatot — amelynek az alaposságát alább még megvizsgáljuk — igazságul elfogadjuk, akkor a kultúra a maga kell-jellegét éppen attól nyerheti, hogy alkalmas eszköze az önértékkel bíró egyéniségnek. A kultúra így tekintve egy szintre kerül az egyéniség kifejeződésének egyéb módjaival és lehetőségeivel. Mert tény az, hogy ebben a tekintetben a kultúra nem áll magában; az egyéniség nemcsak a kultúra által objektíválódhatik. Az önkifejtést szomszoros egyéniség a maga részéről nem feltétlenül szorul rá a kultúralkotásra. A személyiség közvetlenül is hatni képes, nincs szüksége a művek materiájának médiumára. A személyiség ilyen értelemben független, szabad és önálló a kultúrával szemben. Nemcsak a „kellősége“ eredeti a kultúráéval szemben, hanem a megnyilvánulása is független tőle. Lemondhat arról a közvetítő szolgálatról, amelyet alanytól alanyig az alkotás, a tárgyasulás teljesít, mert az egyéniség, a személyiség egy-szeri, kivételes, újszerű tartalma — valami titokzatos módon — közvetlenül is leolvasható. Az egyéniségnek végsősorban irracionális, „ineffábilis“ belső tartalma kifelé közvetlenül is megnyilatkozik. Egyénisége címkéjét mindenki önkéntelenül is magán viseli; egyéniségét akaratlanul is kitárja a nyilvánosság számára, mégpedig a fiziognómiáján keresztül. Vagy ha tetszik, úgy mondhatjuk, hogy a fiziognomikum is kifejezés, tárgyasulás, mű, — az is a „kultúra“ eleme. Megegyezik a kultúra egyéb jelenségeivel abban, hogy eredeti egyéniség objektíválódása, egyéniesség ábrázolásának eszköze.

A megelőzőkben a kultúrát öncélnak, önértéknek tekintettük, az egyéniséget pedig úgy értelmeztük, hogy ez: eszköze

a kultúrának. Ez a viszony azonban a visszájára fordítható. A kettőjük viszonya úgy is értelmezhető, hogy a tárgyasulás, a mű, a kifejezés, egyszerűen a kultúra az, amely eszköze az egyéniségnek. A kultúrának valóban van olyan, — bizonyára nem egészen jogtalan — értelmezése, mely szerint a kultúra célja és értelme, jelentősége és lényege nem egyéb, mint az, hogy egyik kiváltképpen alkalmas eszköze az egyéniség megnyilvánulásának. Az értékelésnek ilyen módjával gyakran találkozunk. E szerint nem a kultúra érdeke szentesíti az egyéniséget, hanem megfordítva, az egyéniség szankcionálja a kultúrát. S ha ez így van, akkor az egyéniség mozzanatában kell valami őseredeti kellőségnek lennie, melynélfogva az öncéllá, önértékké léphetett elő. Mintha a közvetlen fenomenológiai látvány valóban arról győzne meg, hogy az egyéniség kelljelege mélyebben gyökerezik, mint a kultúráé. Kérdés, hogy ez a látszat helytáll-e? Vajjon mi lehet az alapja az egyéniség végső, önmagában fundált kellőségének, azaz értékességének?

Ezen a ponton megint a dualizmus alaptételéhez nyúlhatunk vissza. E szerint olyasmi kell, ami valamiképpen nincs. Márpedig az egyéniség éppen ilyesmi. Az egyéniség kétségtelenül teleologikus alakulat, Dilthey kifejezésével: cél által meghatározott egység. Az egyéni létmód végpontjában világító cél azonban sohasem realizálható. Az egyéniség és ideája között mindig feszültség van; éppen ez a feszültség határozza meg az egyéniséget. Az egyéniség létmódja a kibontakozás, de ez a kibontakozás végtelen. Az egyéniség súlypontja mindig elől van, az egyéniség elvileg tulajdonképpen: túl van önmagán. Ilyen értelemben az egyéniség ki nem meríthető, meg nem valósítható, hanem mindig csak a lehetőség félhomályában marad. Sohasem teljes, sohasem kész; nem „van“, hanem legfeljebb csak „válík“. Az egyéniség állandóan a születés energiákkal telt pillanatát éli. Mindig csak közelít ahhoz, ami ő, voltaképpen és paradox fordulattal azt lehetne mondani, hogy leginkább akkor van, amikor legkevésbé van; akkor tudniillik, amikor leghevesebben üldözi a maga realitáson túlfekvő eszmei képét, amely tőle ontológiai bevágások áthatolhatatlan akadályaival zárkózik el.

A dualizmus feltevései szerint a kell irreális és ezért



érte vállalni kell a kemény és állandó küzdelmet. Az egyéniség — láttuk — valóban irreális és valóban az örök küzdelem, a nemes nyugtalanság jegyében fogant. Az egyéniség elszánt tekintettel a jövőbe néz. Azt akarja kibontakoztatni, amit még a jövő méhe rejt. Ez azonban állandó kockázatot és kemény küzdelmet jelent. A nemes egyéniséget az jellemzi, hogy habozás nélkül feláldozni kész a már elért eredményt. Megveti a biztonságot és kényelmet, a nyárspolgár olcsó álmát. Az egyéniesség folytonos továbbindulás, állandó önmegtagadás. A megvalósult dolgok az egyéniség számára szürkék és laposak, közönségesek. Az egyéniség élete menekülés a közönségesből, az átlagosból, az általánosból, a sablónból, a nyájból. Hajsza életre-halálra egy misztikus cél érdekében. Aki a maga egyéni utait követi, az örökké lázban ég, örökké küzdelemben él. Élete folyamatos áldozat egy, a lélek mélyére írt titkos célnak.

Az egyéniség azonban tulajdonképpen nemcsak az ön-maga ideális képéért küzd, nemcsak a saját személyiségének az oltárán áldoz. Az individuáció elve ugyanis elve egyúttal a differenciációnak is. Az egyed kibontakozása kibontakoztathatja egyúttal az egész fajt is. Az összeség kibontakozása éppen csak az egyén kibontakozásán keresztül történhetik. Az egység individualizálódás által gazdagszik sokszerűséggé. A sokszerűség, a tartalmi gazdagság már önmagában is értékesnek látszik; a differenciálódás pusztá ténye egyúttal a kell irányába eső változás: fejlődés. De a sokszerűség, a szétkülönülés még más, további értelemben is kellőnek mutatkozik; tudniillik szükséges lépcsőfoka a faj fejlődésének. A faj fejlődése közvetlenül nem — hanem csak közvetve, a kiválasztódás révén — következhetik be. A kiválasztódás lényege pedig az, hogy az egyedek kiválóbbjai a kiválóság irányába elkülönülnek. A faj fejlődése abban áll, hogy a kiváló egyedek kiugranak és rántják magukkal a fajt, miközben a gyengék és értéktelenek hátramaradnak, kallódnak, pusztulnak. Szétkülönülés nélkül nincs kiválasztódás és nincs kilátása a fajnak a fejlődésre.

Ilyen értelemben áll az, hogy az egyéniség nem partikuláris, hanem egyetemes érték. Amikor kiéli magát: nemcsak

a saját természetének tesz eleget, de egyetemes hivatást is teljesít. Nemcsak önmagát bontakoztatja ki, hanem ugyanakkor a világmindenséget is. Azt a maga egyéniségében felhalmozott energiákkal előre lendíti, az önmaga sajátos ízeivel gazdagítja. Az egyéniség nemcsak az önmaga ideáját szolgálja, de a mindenség ideáját is.

Mindezek elég alapot szolgáltatnak annak a különben is kétségtelen ténynek, hogy a nemes lelkek erősza elfordul a szürke, közönséges valóságtól és mindig a kiemelkedőt, az egyénit, az individualitás csodaszerűségét, a megfoghatatlant, az ilyen értelemben irreálisat keresi. A dualizmus hősi és idealista eszménye amúgyis valami idealitáson tapad. Ez az idealitás könnyen és alkalmasan azonosítható azzal, ami még nincs, amihez csak az individuáció és differenciáció folyamata tud — elszánt erőfeszítések és áldozatok árán — lépésről-lépésre közelíteni. A dualizmus alapján könnyen elfogadható tehát az a tétel, hogy nem más „kell“, mint éppen az egyéniség, az egyén tiszta egyéniessége. Ez a tétel az erkölcsi gondolkodás történetében is újra meg újra szakavatott szószólókra talált. Az arisztokratikus individualizmusnak legnagyobb hatású prófétája bizonyára Nietzsche. De könnyű hivatkozni itt a multszázadbéli német romantikusoknak Fichte és Schleiermacher hatása nyomán kivirágzott individualizmusára is.

Az egyéniség étoszának egy látszólagos nehézséggel kell megküzdenie. Kérdés, az individualitás megtehető-e a kell általános elvévé? Úgy látszik, mintha nem is volna lehetséges a kell elvét általános igénnyel megjelölni: abban az esetben, hogyha kellé éppen a kivételeset, az egyszerűt, az egyéniséget tesszük meg. Ez a nehézség azonban könnyen megoldható. Igaz, hogy minden egyes előtt más és más tartalom lebeg kellként, de valamennyiük számára egyetemesen „kell“ éppen az, hogy a maguk sajátos kelltartalmát kövessék. A tartalom minden egyes számára más és más, de a más és más tartalom követésére vonatkozó törvény: ugyanaz. Egyetemesen áll éppen az, hogy egyéniesség kell. „Es liesse sich... als allgemeines Gesetz denken, daß jeder sich absolut anders verhalten solle, als jeder



andere“ — mondja ki e tárgyról szóló értekezésében Simmel. („Das individuelle Gesetz“ — Logos c. folyóirat. IV. k., 1913.)

Az egyéniesség étoszának valóban van egy számottevő nehézsége, de másról. Az egyéniesség moráljának az az igen jelentős korlátja, hogy a személyiség, az egyéniség külső személyek felé megnyilatkozik ugyan, de önmagunk előtt titok, az eszmélkedés elől örökké rejtve marad. Egyéniségre törekedni egyszerűen nem lehet. Aki egyéniségre törekszik, csak színészkedik. Nem eredetiséghez, hanem eredetieskedéshez, legfeljebb tettetéshez, affektáltsághoz, olcsó modorossághoz, ízetlen giccshez érkezik el. Aki szándékosan akar egyéniség lenni, vagy egyénit alkotni, szándékával eleve eljátssza a maga, vagy alkotása egyéniségét. Túlbugzóságában elvesztegeti az igazi értéket. A személyiség értéke is, mint a szeretet — amint azt annak helyén kifejtettük — csak a magatartás „hátlapján“ jelenik meg. A személyiség moráljához nem a tudatosság segítségével juthatunk. Aki ezt az erkölcsöt választja, annak inkább az ösztöneihez kell útmutatásért fordulnia. Az ilyen nem ugyan az ösztönök kiélésének a kedvéért követi az ösztöneit. Az ösztönöknek itt csak eszközi szerepük van. A cél az alany sajátosságának a kibontakoztatása. De ha ez — az ösztönök felhasználása által — sikerült is, még akkor is marad az efféle morálban valami tragikum. Azáltal ugyanis, hogy az alany a maga eredetiségét, sajátlagosságát, egyéniségét, személyiségét szemtől-szembe nem látja meg, sohasem tudhatja, hányadán áll. Törekvésének esetleges eredményét tudatosítania nem lehet. A siker ízét sohasem ízlelheti meg, a maga diadalát nem élvezheti, a kielégüléstől szükségképpen elesik.

Ez azonban nem befolyásolja — ha egyébként áll — azt a tényt, hogy a kell tartalma az egyéniség, a személyiesség.

35. A monizmus tartalma után a dualizmusét is végigkövettük a differenciálódás egy bizonyos útján. Sorjában a következő tartalmak kerültek a kell helyzetébe: hit, szeretet, el-lentmondásnélküliség vagy észszerűség, igazságosság vagy jogrend vagy állam, szellem vagy kultúra, nemzet, egyéniség. Ezek csatlakoztak legutóbb a monizmus tartalmaihoz, amelye-

ket megelőzőleg ilyen rendben soroltunk fel: világrend, öröm, ösztön, önzés.

Azt nem merjük állítani, hogy minden lehetőséget számbavettünk, hogy a kell tartalmairól megkísérelt felsorolásunk teljes. A kell kavargó árjának csak egyes kiemelkedő pontjait jelöltük meg. De célunkat részben már elértük, ha a kell jelentésének néhány világosabb és valóban közkézen forgó változatára rámutatnunk sikerült. A kell tartalmainak teljes felsorolása szinte legyőzhetetlen nehézségekbe ütközik. Mondottuk, hogy eredetileg két tartalom adódik a kell tényállásából: „beleenyugvás“ és „küzdelem“. Ezek azonban túl általánosak, nem tűznek konkrét célt az erkölcsi alany elé. Az erkölcsi tudatot hivatástudata továbbhajtja, pontosabb tartalmak keresésére. Szorongatott helyzetében az erkölcsi tudat valóban ötletes és találékony. Erőfeszítései nyomán a kell tartalmi szinte vég nélkül differenciálódhatnak szerteszét és kombinálódhatnak is egymással.

Meggondolandó továbbá, hogy nem áll rendelkezésre olyan állandó és biztos rendszerszkéma sem, amely a felsorolás teljességét biztosíthatná. A kelltartalmak felsorolásakor igyekeztünk ugyan magunkat bizonyos belső összefüggések folyamatos rendjéhez tartani. A dolgoknak a dialektikai egymásutánja azonban mégsem abszolút értelemben biztos vezető. A tárgyak ugyanis — ebben az esetben a kelltartalmak — egymással bonyolult viszonyban állnak. Közöttük nem egyetlen, hanem egyszerre igen sok kapcsolat mutatkozik. Nem úgy függnek össze egymással, mint egy lánc szemei. Közöttük az összefüggés nem egyszerű, egyirányú szukcesszió, hanem sokrétű, bonyolult, szimultán rendszer. A leírás viszont, vagy akár maga az elgondolás is, az idő egyirányú folyamatosságához van kötve. A leírás vagy az elgondolás csak szukcesszív, lineáris természetű lehet. Azért a tárgyi tényállás és az alanyi elképzelés között szükségszerű az eltérés. A leírás csak tökéletlenül követheti magát a tényállást. Annak mindig csak leegyszerűsített, vázlatos, elvont, stilizált, elszegényedett képét adhatja. Ennélfogva könnyen elképzelhető, hogy ugyanabból a tárgyi tényállásból a tárgyaknak tulajdonképpen többféle dialektikus sorát lehet összeépíteni. Ennek tudatában nem is ál-



lítjuk, hogy a kelltartalmaknak általunk adott dialektikus sora és összefüggései abszolút értelemben helyesek, hogy a kelltartalmak dialektikájáról készített kimutatásunk az egyedül helyes. A kell tartalmainak nem is a „szisztémájára“, hanem csak a többé-kevésbé hevenyészett „katalógusára“ törekedtünk.

Tartózkodunk tehát attól, hogy a kell tartalmairól elmondottak számára teljes hitelt igényeljünk. A kell konkrét tartalmainak megkísérelt felsorolását — éppen ellenkezőleg — inkább idézőjelbe szeretnők tenni. Elismerjük, hogy eredményeink ebben a tekintetben nem véglegesek. Véglegességre törekedni itt nem is lehet. El tudjuk képzelni, hogy mások másképpen fognak hozzá a kelltartalmak kiderítéséhez és a tárgyból kihangzó más ösztönzésekre más pályáját futják be ugyanennek a dialektikának.

Célunkat részben mégis elértük. A kell konkrét tartalmára irányuló kutatás már nem volt hiábavaló, hogyha abból csak egyetlen eredményt is felmutathatunk, tudniillik a kelltartalmak pluralitásának pusztá tényére vonatkozó felismerést. A következőkben éppen erre a tényre összpontosítjuk a figyelmünket. Azt tesszük vizsgálat tárgyává: mi a jelentősége a kell tartalmi gazdagságának? S közben elvonatkoztatunk attól a kérdéstől, hogy mik ténylegesen a kell konkrét tartalmi? A tartalmak között megkísérelt tájékozódás annak a tételnek az elfogadására már elegendő lehet, hogy a tartalmak a dolog természeténél fogva különülnek szét: gazdag sokszínűségre.

#### IV.

### A kell tartalmi sokszerűsége.

36. Vizsgálódásainkat most új irányban folytatjuk. Azért nem lesz felesleges, ha az eddig elmondottakat az új szempont szerint röviden összefoglaljuk. Végső evidenciául — és ennek megfelelően egyúttal kiindulásul — azt a tételt fogadtuk el: „hogyan kell“. A kell jelentésében aztán két ellentétes mozzanatot találtunk. Ezek egyenként meghatároztak két különböző „kellt“, „erkölcsöt“, „étoszt“, „értéket“ vagy akárminek nevezzük is a kell tartalmát. E két tartalom szembenállása elindító-jává vált a kell további dialektikájának. A közvetlenül nyert két tartalom még tovább differenciálódott; egyenként több, egymással szembenálló tartalomra különült szét. A kell feszültsége ezáltal még fokozódott.

Megállapíthatjuk tehát, hogy van az erkölcsnek egy általános és kétségtelen tétele — Kanttal mondhatjuk „kategorikus imperatívusza“, — amely evidens és egyértelmű. Ez azonban mindössze azt tartalmazza „hogyan kell“; általánossága egyúttal üresség is. A kell tényállásának azon a szintjén, amelyen a kell az ellentétek dialektikus játékától még mentes, nem találunk kézzelfogható tartalmat sem. Amint azután a dialektika erejét hatni engedjük, határozott tartalmakat nyerünk. Ennek azonban ára van: a nyert tartalmak nem tartanak össze, hanem szétfutnak, divergálnak, a kell tényállásában mindinkább a dialektikus feszültség jut uralomra.

Egyes kelltartalmak ellentétének klasszikus példája az igazságosság és a szeretet viszonya. Nyilvánvaló és közismert dolog, hogy a szeretet igazságtalan. A szerető személy a szeretettnek gyakran juttatna olyan javakat, amelyek az igazságos-



ság elve alapján nem azt, de nem is őt magát illetnék, hanem esetleg egy harmadikat. (A szeretet és az igazságosság közötti konfliktus tipikus esete a közéleti „nepotizmus“, általában a „protekció“ társadalmi jelensége. A „protekció“ ezenkívül mást is jelent. Üzletszerű, kölcsönös illegális segítségnyújtást a „do ut des“ elve alapján. Most azonban nem erre a ma még inkább burjánzó „erkölcsi“ jelenségre gondolunk.) Amiként a szeretet igazságtalan, akképpen viszont az igazságosság szeretetlen: Iustitia tekintete kendővel van befödve, nehogy a közvetlen látvány benne érzelmeket kelthessen és hideg mérlegelésében ekként megzavarhassa. A szeretet és az igazságosság ellentétét csak annak a példázására hoztuk fel, hogy a kell tartalmai egymással gyakran ütköznek. Hogyha igazolni akarnók, hogy a kell egyes tartalmai egymásnak mindig és szükségképpen ellentmondanak, akkor először fel kellene tárnunk, a véglegeség igényével, a kelltartalmak sokaságának minden tagját. Márpedig az előbb megállapítottuk, hogy ez túl merész vállalkozás lenne. A fenti példára hivatkozva e helyütt nem is kívánunk többet, mint annak a megállapítását, hogy a kell sokszzerű tartalmai között apriori és egyetemes rendet eleve és kritikátlanul feltételezni nem szabad. A kell különböző, de igényjogukat tekintve egy szinten álló tagjai ellenkezőleg, inkább nélkülözik az összhangot.<sup>1</sup> Az olyan kísérletnek, amely valamennyiüket közös nevezőre akarná hozni, ellenállnak. Egyetlen erkölcsi szándékba össze nem sűríthetők.

Ennek az állításnak egész jelentősége csak akkor derül ki, ha tisztázunk egy közelfekvő félreértést. Az erkölcs diszharmóniájának állítását úgy is lehetne értelmezni, hogy maga az erkölcs ideája egyértelmű; hogy tartalmi ellentétet, sokszűsége csak az esetleges, valóságos erkölcsök mutatnak.

Ez valóban egyeznék például a kanti felfogással. Az ortodox kanti felfogás minden tartalmias elemet száműz: az

<sup>1</sup> V. ö. Hartmann N. „Ethik“ c. művének 193. lapján találhatók: „Gewiss stehen in der Mannigfaltigkeit der Werte nicht alle exklusiv zueinander; die Mehrzahl wohl fügt sich zu einer gewissen Harmonie — wenn auch nicht zu einer Werteinheit — zusammen. Aber es gibt unter ihnen auch solche, die sich widerstreiten, sich inhaltlich im konkreten Fall ausschliessen, und die dennoch zusammen in einem und demselben Fall aktuales Seinsollen haben können.“



apriori természetű erkölcsfilozófia területéről. „Apriori“ Kant szerint csak a formális kell és így az érvény jelentőségével csak ez bír. Azért az igazi etika tartalmatlan és formális csupán. De formalitásával egyetemesség, egyértelműség jár együtt. Így tekintve a tartalmak ki is esnek az apriori etika keretéből. S ha ellentétekkel terhesek, akkor ezek az ellentétek nem az érvényszférában, az etika adekvát területén erednek, hanem csak az esetleges, történeti, aposteriori valóságban.

Pauler Ákos („Az etikai megismerés természete“ című műve 66. l.-ján) megállapítja a kell tartalmainak egymásközi feszültségét. De szerinte „az összeütközések nem értékelméleti okokból jönnek létre... Az összeütközést... a normák empirikus, viszonylagos elemei okozzák.“ A normák Pauler szerint gyakorlati szabályok csupán, amelyek csak az eszmény megvalósításának módját írják elő. A konfliktust tehát Pauler az értékek felől elhárítja, ezt csak az értékvalósítás történeti helyzetéből folyó esetlegességgnek minősíti. Bizonyos szempontból tehát a kanti felfogás és Pauler felfogása közt egyezés van. Közös vonás bennük, hogy a kellben megnyilvánuló feszültséget nem magának a kellnek, nem a kell ideájának tulajdonítják. Az erkölcs ideája szerintük örök és változatlan. De ez az idea a valóság felől transzcendens; innen származhatik a valóságos, tapasztalati erkölcsök tökéletlen volta. Ezért van az, hogy minden valóságos erkölcs csak tökéletlen utánpótlás, torz tükörképe lehet az igazinak. Teljes megfelelés nem jöhet létre, hanem legfeljebb csak részleges fedés. Az egyes részleges megvalósítások az ideának más-más vonását mentik át a valóságba. Így már megérthető, hogy a valóságos erkölcsök különböznek mind az erkölcs ideájától, mind pedig egymástól. Egy-mással ez utóbbiak azért különböznek, mert különböző oldalról közelítik meg a kell örök, változatlan ideáját.

Ilyen felfogás szerint „maga a kell“: egyértelmű, közös, ideális célpontját alkotja a kell minden lehetséges történeti változatának. Azért a kell történetileg kialakult jelentéseiben lehet ütközés. De ez éppen onnan származhatik, hogy a valóság magától az ideától szükségképpen el van szigetelve. A mi felfogásunk azonban e tekintetben más. Feltesszük, hogy a feszültség magában a kellben van, nem pedig csak a kellről ki-



alakított aposteriori, történeti, esetleges és pontatlan véleményekben. Hogy a kell diszparát tartalmi nem — a valóság inadekvát anyagából formált — idétlen és tökéletlen utánzatai a kellnek, hanem azok magának a sokszerű kellnek a változatai.<sup>1</sup>

Ezek megállapításával elejét vettük az esetleges félreértésnek. Az értékkonfliktust magából a kellből eredtetjük, nem valami más, esetleges, járulékos elemből. Tételünk ez: a kell különböző, de egyként apriori, egyformán érvényes jelentései nélkülözik az összhangot. Ezt a tételt most attól függetlenül tekintjük, hogy vajjon mik a kell tartalmi? A megelőzőkben már megpróbálkoztunk a kell tartalmainak a kidolgozásával. De az ott nyert eredményekből most mindössze azt tartjuk szem előtt: hogy a kell tartalmi sokszerűségre bomlik.

37. A kell jelentése nem egységes. A kellnek különböző tartalmi vannak és ezek a tartalmak egymással gyakran ütköznek. Ezek voltak a legutóbb nyert eredményeink. Velük kapcsolatban önként felmerül a relativizmus vádja: úgy látszik, mintha legutóbb nyert tételeink szerint a kell tartalmát csak relatív jelentőség illetné meg. Márpedig a kell valódi tartalma relatív nem lehet, mert a kell jelentéséhez a feltétlen érvény mozzanata nyilvánvaló módon hozzátartozik. Legutóbb nyert álláspontunkat tisztázni kell a relativizmus gyanúja alól; az — a szó valódi értelmében — nem is relativizmus.

A kelltartalmak viszonylagossága tulajdonképpen akkor állna fenn, hogyha igaz volna, hogy egyszer ez, másszor az a tartalma a kellnek. Az erkölcs akkor volna relatív, hogyha a kell változandó lenne és ugyanaz, ami egyszer pozitív értékelőjelet visel, máskor joggal részesülhetne negatív értékelésben.

<sup>1</sup> A kanti formalizmussal szemben igazat kell adnunk Scheler alapos és alapvető bírálatának. (V. ö. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ c. művét). Scheler Kanttal együtt vallja az erkölcs apriori jellegét. De viszont visszautasítja Kantnak azt az állítását, hogy minden tartalmi elem aposteriori jellegű és ezért az erkölcsi elmélkedés területéről száműzendő. A tartalmiság még nem egyértelmű az aposteriori jelleggel. A kell evidens fenomenológiai élményéből következetesen kibontakozó tartalmi mozzanatok tekintetbevételére semmit sem változtat az erkölcsfilozófia apriori jellegén.

Relativizmusnak az az erkölcsfilozófiai álláspont nevezhető, amely ilyesmit állít. A fentiekben azonban nem ezt állítottuk és álláspontunk azért ilyen értelemben nem is relativizmus. Mindössze azt állítottuk, hogy a kell tartalmai sokszerűsége differenciálódna és hogy az egyes tartalmak közt hiányzik az összhang. Ez azonban nem érinti azt a tényt, hogy az egymással ellentétes tartalmak — ellentétük ellenére — egyként és általánosan, feltétel nélkül és időtlenül „kellenek“. Mindíg kell az, ami kell. Az erkölcs változatos ugyan, de nem változandó. Mindössze ezt állítottuk, és álláspontunk ilyen értelemben nem is relativizmus.

A relativizmushoz ez a felfogás csak azért válik hasonlónak, mert azt tartja, hogy a kell apriori tartalmai sokfélék és sokféleségükben egymással ellenkezhetnek. Valóban állítja azt, hogy a kell tartalmai nem illeszkednek végleges hierarchikus rendszerbe, vagy organikus egységbe. Ez azonban nyilván nem egyértelmű azzal az állítással, hogy a kell tartalmai viszonylagosak. Mindössze azt jelenti ez, hogy a kell tartalmainak az összességén nem húzódik végig egységes logikai jelleg. Korántsem az állandóságuk, az egyetemességük, a feltétlenségük: az érvényük kerül itt tagadásba, hanem legfeljebb csak a logikai jellegük.

De tulajdonképpen még ez sem áll. A fenti felfogás nemcsak nem relativizmus, de nem is irracionálizmus, a szó igazi értelmében. Tagadja ugyan a kelltartalmak összességének, mint egységnek a logikai meghatározottságát, de nem tagadja, hogy az egyes tartalmak: logikus struktúrájúak. Hiszen a kell egyes tartalmait szerinte a kell alapvető és antinómikus jelentéséből az erkölcsi tudat éppen a dialektika vonalain fejti ki. A kell egyes tartalmai tehát korántsem nélkülözik a logikumot. A kell evidenciájától a kell tartalmáig vezető út a ráció területén halad keresztül. A kell tartalmaiért a tudat dialektikus pályát fut meg. Ez alkalmat adhat ugyan az eltévelyedésre, de másfelől biztosítja a logicitás lehetőségét is. Egymagukban tehát nemcsak állandóak, hanem logikusak is a kell tartalmai. A benső feszültség, az ellenmondás, a logikátlanság, csak a kell tartalmainak az összességére vonatkozik.

A relativizmusnak a szóbanforgó állásponttal szemben



felmerült vádja tehát meglehetősen szűk keretek közé szorul. Kiderül, hogy az erkölcsi tartalmaknak nem az állandó érvénye, nem is a logikai alkata vagy a helyessége vált itt kérdésessé, hanem csak a kell tartalmainak a rendszervolta került tagadásba. Bizonyára szokatlan és idegenszerű az az állítás, hogy a kell tartalmak csoportjának egyként érvényes tagjai: egymással ellenkeznek. Lehet-e — kérdezheti valaki Paulerrel — hogy a „normák, melyek egyaránt abszolút érvényűek, mert abszolút értékekben gyökereznek, a gyakorlati életben összeütköznek? Nem tesz-e ez fel bizonyos radikális ellentmondást a gyakorlati észben?“<sup>1</sup> Ez valóban bizonyos ellentmondást, erős dialektikát tesz fel a „gyakorlati észben“, ami kétségekívül megfontolásra késztet. Másfelől azonban a „gyakorlati ész“ terminusa nyilván éppen valami sajátos dolgot jelöl. Korántsem bizonyos, hogy az erkölcs területén a közönséges, száraz logikának abszolút felségjoga van. Vajjon mi is kezeskedhetnék arról, hogy a kell tartalmainak az összeségén egységes logikai meghatározottság fut végesvéig? A logikának, a rációnak az érvénye itt ilyen értelemben egyáltalában nem magától értetődő dolog. Sőt eleve feltehető, hogy a gyakorlati, erkölcsi lélettérnek az elméletivel szemben valami sajátosságos dialektikája van. Az alábbiakban éppen arra kívánunk rámutatni, hogy az erkölccsel kapcsolatos egynémely tényállás valóban a kell tartalmának sokszerűségéről, az egymás mellé felsorakozó tartalmak változatosságáról, sőt felszültségéről tanúskodik.

A kell tartalmainak sokszerűsége mellett a legfontosabb érvet maga a kell jelentése szolgáltatja. A kell jelentéséhez ugyanis eredeti módon hozzátartozik a felelősségé, amely viszont felteszi a szabadságot. A szabadság meg lényegében az, hogy különböző kelltartalmak érvényesítése, megvalósítása között választhatunk. A kell ténye, azaz a felelősség ténye tehát egyenesen a kelltartalmak különbözőségére, ezek sokszerűségére utal. A szabadság, a választás lehetősége azon alapulhat, hogy több, egymástól különböző dolog tart igényt a megvalósíttatásra; azaz éppen, hogy a kell tartalmai többes-

<sup>1</sup> Pauler: i. m. 166. l.



számban vannak. A szabadság ténye a kell tényével együtt közvetlenül belátható. A szabadság evidens tényének legegyszerűbb és legtermészetesebb magyarázata pedig: a kell tartalmi különbözőségé.

A kérdés azonban nem ilyen egyszerű. A szabadság jelenségét a szóbanforgó vonatkozásban kénytelenek leszünk jobban szemügyre venni. A „szabadságnak“, a választásnak ugyanis másik magyarázata is lehetséges. Sőt e másik értelmezés az, amely általánosabb. Közönséges, naív elképzelés szerint a választás nem: kell és kell között, hanem: kell és nem-kell között történik. E naív erkölcsfilozófiai felfogás szerint az erkölcs egyértelmű, zárt rendszer. A szabadság abban áll csupán, hogy ezt a rendszert, úgy ahogy van, a maga egészében elfogadhatjuk, vagy elvethetjük.

Ilymódon a szabadság értelmezésére két elképzelés, két elmélet áll rendelkezésre. Kérdés, melyik a helyesebb, melyik a megfelelőbb? Melyik magyarázat illik jobban a szabadság fenomenológiai jelenségére? Az utóbb említett „naív“ szabadságértelmezésnek egy alapvető gyengéjére rámutatni nem nehéz. E szerint az értelmezés szerint jó és rossz között választhatunk. Már pedig az a tétel, hogy rosszat választhatunk, lélektani lehetetlenséget tartalmaz.<sup>1</sup>

Rosszat választani egyszerűen nem lehet. Minden magatartást és cselekvést szubjektíve szükségképpen értékvonások indokolnak meg. Hogyha a választás lehetősége csak kell és nem-kell között állna fenn, akkor egyszerűen nem volna szabadság. A választásra kínálgató eshetőségek közül az egyik mindig a kell ajánlásával jelentkeznék az erkölcsi tudat színen. A másik, vagy a többi pedig nélkülözne minden ajánlást. A kellnek megfelelő eshetőség ilymódon versenytárs nélkül

<sup>1</sup> Hartmann N. sokszor említett Ethik c. műve 247. oldalán írja: „...Wille oder Begehren (kann) nicht auf ein Wertwidriges als solches und um seiner selbst willen hingelenkt (werden) ... Ein satanisches Wesen mag das Böse um des Bösen willen wollen können. Der Mensch aber ist kein satanisches Wesen; sein Begehren bleibt eindeutig an die positive Seite der Wertreihen, an das im weiten Sinne Gute gebunden“. És alább: „Behält man diese allgemeine Sachlage im Auge, so kann man kaum zweifeln, dass hinter dem sittlichen Konflikt... in irgendeiner Form der Gegensatz von Wert und Wert steht, nicht der von Wert und Unwert“.



állana. A mérleg egyik serpenyőjét a kell ellenállás nélkül nyomná le. Mindenki szinte kauzális törvényszerűséggel azt az utat választaná, amelyet számára a kell eleve kijelölt. Megszűnnék a választás lehetősége. Szabadság egyáltalán nem is volna, hanem a kell szükségszerűséggel határozná meg a magatartást. A szabadság eme naív értelmezése nem tudja magyarázatát adni a „nem kellő” választásának, a „rossz” szándékolásának: és ezen elbukik.

Egész más a helyzet, hogyha a szabadság nem: kell és nem kell közötti választás lehetőségére vonatkozik, hanem: kell és kell közötti választás lehetőségére, vagyis több különböző kell közötti választás lehetőségére. Ebben az esetben állhat az a kétségtelen tény, hogy a nem-kell választása nem fordul elő, — hogy a cselekvés indítéka mindig olyasvalami, ami értékminőséget hordoz. És választásunk még sincs determinálva, szabadságunk mégis fennáll. Mert nem egy a jelentése a kellnek, hanem sok.

Sőt az egyes kelltartalmak még ellenkeezhetnek is egymással. Ennek következtében válik azután lehetségessé még az is, hogy nem-kellt szándékoljunk. Annak ellenére ugyanis, hogy szándékunk kellnek megfelel, szándékunk ugyanakkor kellnek meg nem is felel. Megfelel az egyiknek és ellenkezik a másikkal. Magatartásunk ekképpen — annak ellenére, hogy indoka kelltartalom — mégis nem-kellő lehet. A cselekvő az egyik kelltartalommal való pozitív kapcsolatra ügyel, és szem elől téveszti a másik kelltartalommal való negatív kapcsolatát. Így számára a dolog kellőnek tűnik s cselekvése így valóban kell által indokolt. De ha egy másik, ellentétes kelltartalmat veszünk figyelembe és az elsőt hanyagoljuk el, akkor a dolgot, a cselekvő ráirányuló szándékát, joggal mondjuk nem kellőnek. Ilyen módon állhat két, látszólag össze nem férő, de a szabadság evidenciája által egyként megkövetelt tétel. Az egyik, hogy magatartást csak valódi kelltartalom indokolhat s a másik, hogy ennek ellenére a cselekvés kellel ellenkeezhetik. A nem-kellőt sosem nem-kellőként választjuk, hanem csak annak következtében, hogy más kell szempontjából megfelel. Ezt a tényállást találóan fejezi ki Hegel: „... was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt“ —

és meggyőző tömörséggel az ismert szólam: „A pokol útja csupa jószándékkal van kikövezve“.

A szabadság jelensége nyomán először az a kérdés merül fel: hogyan lehetséges a „választás“ ténye? Ez nyilván csak úgy lehetséges, ha több lehetőség van. De lehetőségnek csak az tekinthető, ami értékszínezetet visel. Szabadság tehát csak akkor lehetséges, hogyha több lehetőség visel értékszínezetet. A szabadsághoz továbbá hozzátartozik a rosszat tevés lehetősége. S mivel rosszat a rosszért választani nem lehet, azért a rosszat választás lehetősége csak akként állhat fenn, ha ugyanaz a lehetőség rossz is, jó is; vagy más szóval, ha ugyanaz a lehetőség egy szempont szerint „kellő“, más szempont szerint „nem-kellő“. Rosszat választás lehetősége csak azzal magyarázható, hogy a kell mértéke nem egységes: a kell tartalmai közt dialektikus ellentét feszül.

Ezekből most már jól látható, hogy a kell, a „felelősség“, a „szabadság“ fenomenológiai tényállásának nem a naív erkölcsfilozófiai felfogás felel meg, amely a „választást“ úgy képzei, hogy az: kell és nem-kell között dönthet. Kell és nem-kell közt szabad választás nem lehet, ott a kérdés eleve eldőlt, a kell javára. Szabad, felelős választás — azaz képesség kellre és nem-kellre — csak úgy lehetséges, ha arról van szó, hogy kell és kell között határozzunk. A szabadság jelensége azt a felfogást igazolja tehát, amelyik szerint a kellel nem nem-kell, hanem más kell áll szemközt. Pozitívum pozitívummal, nem negatívummal áll itt szemben. A szabadság jelensége — s tulajdonképpen magának a kellnek a jelensége — a kelltartalmak sokszerűségét, a közöttük való ütközés tényét igazolja. A szabadság evidens tényállása egyenesen megköveteli azt, hogy a kell tartalmi között ellentétet tegyünk fel.

Vannak ugyan, akik úgy gondolják, hogy a szabadságnak, a felelősségnek, a rosszat tevés lehetőségének elegendő magyarázatát adjuk már azzal is, hogy az értékeket széttagoltaknak ugyan, de közös hierarchikus rendbe tartozóknak képzeljük el. Hartmann N. például (említett művében) a nem-kellőt választás lehetőségét azzal magyarázza, hogy az értékek között vannak magasabb- és alacsonyabbrangúak. Aki az alacsonyabbat választja, értéket választ ugyan, magatartása ab-



szolút értelemben mégis értékellenes, mivel magasabb érték elismerését alacsonyabb érték kedvéért elhanyagolja. Az értékek pluralitásának gondolata mellett tehát az értékek hierarchiájának a gondolata látszólag megmenti az értékrendszer egységét. Ezek szerint elismerhetnők a szabadságot és még sem kellene egyúttal a kell tartalmainak az ütközését is feltennünk. Itt azonban meggondolandó, hogy az alacsonyabb érték a magasabb értékben vagy bennfoglaltatik, vagy pedig egész különböző irányban helyezkedik el, különböző vonalon van. Hogyha a magasabb érték az alacsonyabbat tartalmazza, akkor nem áll az a megálapítás, mely szerint az értékek, vagy más szóval a kell tartalmai sokszerűek. Ez az elképzelés tehát nem adja elégséges alapját a választás, a szabadság, a felelősség tényének. Ebben az esetben kell ellenére cselekedni még sem lehetne, hanem cselekvések, illetve választások, elhatározások között a kell szempontjából csak fokozati különbség lehetne. A szabadság tényének elegendő alapját csak úgy kapjuk, hogyha feltesszük, hogy az értékek pluralitása nemcsak azt jelenti, hogy az értékek egyetlen értéklétrának különböző fokozatai; hanem hogy valóban azt jelenti, hogy a különböző értékek egymástól gyökeresen, lényegesen különböznek. S ha ez így van, akkor nem beszélhetünk a kell tartalmainak objektív rangsoráról, értékhierarchiáról; egyáltalán nem beszélhetünk a kelltartalmak közös rendjéről. Akkor az egyik tartalomnak való megfelelés a másik tartalom szempontjából teljességgel közömbös. Az egyik tartalomnak való megfelelés nem mentesít a másik tartalomnak való megfelelés kötelezettségétől. Sőt minden kelltartalomnak való megfelelés minden más kelltartalom érdekei ellenére való. Hiszen mindegyik totalitásra, szándékunk egészére tart igényt.

A kell egyes tartalmai — a szabadság tényének, magának a kell tényének a tanúsága szerint — nemcsak olyan értelemben különböznek egymástól, hogy közös, organikus rendszernek különböző tagjai. A kell egyes tartalmai között nemcsak különbözőzés van, hanem több annál: dialektikus feszültség, örök ellentét. Ezt a végső tanulságot vonhatjuk le a felelősség, a szabadság, tulajdonképpen a „kell“ fenomenológiai látványából.



A kell tartalmi sokszerűségét, belső dialektikáját bizonyítják a szabadság jelenségén felül még más adatok is. Így például az erkölcs változandósága, történetisége. Tény az, hogy egyszer ez, másszor az látszik erkölcsösnek. Könnyű volna azt mondani, hogy a történeti erkölcsfelfogások közül helyes csak az egyik, s a többi téves. De az erkölcstörténet végeredményben mégis erkölcsök, nem erkölcstelenségek története. Az erkölcstörténet még sem tekinthető tévedések láncolatának. Az egymástól különböző történeti erkölcsök mindegyike valóban valódi kelltartalmat intendál. Mindegyik a kelltartalmak egyikehez, vagy a kelltartalmak egy sajátosan kialakított rendjéhez tartja magát. S a magatartások különbözősége ekként a tartalmak különbözőségének a függvénye. Az erkölcs történetisége a kelltartalmak sokszerűségét bizonyítja.

De nemcsak az erkölcs gyakorlata, hanem az erkölcs elmélete is a kelltartalmak sokszerűsége mellett tanúskodik. A nagy történeti etikák nagyon sokfélét állítottak és egymással sokszorosan ellenkezésbe kerültek. Ezt kétféleképpen lehet értelmezni. Vagy úgy, hogy az etikai tekintélyek nagy része téved, és igaza közülük csak olyanoknak lehet, akik ugyanazt állítják. De ha ez így van, akkor a tévelygőket mi tenné nagy etikussokká? Sokkal inkább lehet a tényállást úgy értelmezni, hogy egymástól tartalmilag eltérő erkölcstanok — tartalmi ellentétük ellenére is — részlegesen egyként helyesek. Az etika nagy, klasszikus képviselői közt a kell tartalmát illetőleg nincs meg egyezés. Mégis mindegyik éppen azért számottevő etikus, mert a kell tartalmáról megfelelőt állít. Ez meg kizárólag csak úgy lehetséges, hogy a kell, tartalmát tekintve, nem egységes. Az etikátörténet valóban változatos. Ennek pedig az szolgálhat alapjául, hogy változatos, sokszerű az etika tárgya, az erkölcs is. Az erkölcstan dialektikája az erkölcs dialektikáját követheti nyomon. Az etikák sorjában más és más kelltartalmat emelnek a köztudat előterébe. Az egyként jogosult etikák számosságát a kelltartalmak számosságából, amazok ellentétét ezek ellentétéből lehet magyarázni. A kell helytálló elméleteinek sokszerűsége is a kell sokszerűsége mellett szól.

Bizonyos megfontolások kapcsán még a karakterológiai



és a történeti tényállás is odasorolható a kell tartalmi pluralitásának bizonyítékai közé. Karakterológiai tényálláson itt nagyjából azt értjük, hogy különböző személyek hasonló helyzetekben különféleképpen viselkednek. Viselkedésükben továbbá bizonyos következetesség nyilvánul. Azonos személy újra és újra hasonlóképpen viselkedik. A többiek viselkedésétől való különbözősége nem esetlegesség, hanem állandó habitus. Mindez a személyiség sajátlagos egységére, valami tartós centrumra vagy magra: „jellemre“ enged következtetni. Kérdés, hogy mi határozza meg a jellemet — vagy tudományelméleti fordulattal élve azt kérdezhetjük: mik a karakterológia adekvát kategóriái?

Ebben a tekintetben hivatkozhatunk egy iménti megállapításunkra. Nyilvánvaló tény, hogy akarni, szándékolni, választani csak olyasmit lehet, ami kellőnek, értékesnek tetszik. Ki-ki azt választja, ami szerinte leginkább felel meg a kellnek. Magatartását, jellemét mindenkinek az határozza meg tehát, hogy mi a véleménye a kellről, pontosabban a kell tartalmáról. Ennek a véleménynek persze nem kell feltétlenül tudatos, kidolgozott elméletnek lennie. Azt is mondhatjuk, kinek-kinek a magatartását „értékkérzése“ határozza meg. Ha a pszichológia szaktudományos nyelvén akarjuk magunkat kifejezni, akkor a kell tartalmáról bírt különböző fogalmakat, képzeteket, vagy megérzéseket — ezek által irányított törekvéseket: „ösztönöknek“ is nevezhetjük. S azokat akár természeti elemekre is visszavezethetjük; testi konstitúcióval vagy átörökléssel stb. magyarázhatjuk. De annyi bizonyos, hogy az „ösztönök“ mindig tartalomra irányulnak, jelentésük van, élményszerűek, célt írnak elő; ennél fogva ezek az ösztönök egy-egy kelltartalom által meghatározott törekvéseknek joggal tekinthetők.

A jellemek különbözőségének ténye mögött tehát a kell-tartalmak (az általuk megérthető ösztönök) különbözőségének ténye áll. Egy-egy sajátos jellemre egy-egy sajátos kelltartalom, vagy a kelltartalmak egy-egy sajátos szövedéke nyomja rá a maga bélyegét. Tudományelméleti fordulattal ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a karakterológia adekvát kategóriái a kell-tartalmak. A karakterek sokszerűsége nem más, mint a kell-

tartalmak sokszerűségének lélektani következménye. A karakterológiai tényállásnak az az erkölcsi tényállás szolgálhat alapjául, hogy a kell tartalma sokszerűsége bomlik. Látjuk tehát, hogy a karakterológiai tényállás is a kelltartalmak számosságának a tétele mellett szól.

De hivatkozhatunk magára a történetre is. A karakterológiai tényállás a kelltartalmak gazdag sokaságát mintegy szelvében ábrázolja; az egyes jellemek egymás mellett helyezkednek el és egyenkint a különböző kelltartalmakat, vagy a kelltartalmak különböző összeszővődését ábrázolják. A történet viszont hosszanti metszetben mutatja ugyanezt a képet. A történet valóban úgy értelmezhető, mint a kell belső dialektikájának bontakozása az idő folyamatában.

Igaz, története tulajdonképpen nem az egyesnek van. A történet alanya nem az egyén, hanem inkább a közösség. De miként az egyén, ugyanúgy a közösség is kelltartalmak után igazodik. Nemcsak az egyénnek, hanem a közösségnek is, a nemzeteknek, a kultúrkoroknak és a kultúrköröknek stb. is „karakterük” van. A közösségi magatartást is egy-egy uralkodó kelltartalom, vagy a kelltartalmak egy-egy uralkodó konstellációja alakítja és irányítja. A történet ilyen sajátos jellemű, tehát különböző kelltartalmak által irányított közösségek kölcsönös játéka és időbeli szukcessziója.

Ekként a történet is a kelltartalmak pluralitására utal. Ha nem volna több kelltartalom, akkor a történet egy helyben topogna, „történetietlen” volna. A történet egyszerűsége, változatossága, bontakozó jellege, egyszerűen történetisége: a kell sokszerűségének ténye nyomán érthető meg.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Közbevetve megjegyezhetjük itt azt is, hogy a kelltartalmak lehetőleg adekvát kiderítése olyan vállalkozás lenne, amelynek elméleti jelentősége túltérjedne magának az etikának területén. A kell tartalmak az elmondottak szerint konstituáló és így egyben megértő kategóriái is: a karakterológiai és a történeti valóságnak. Azért a kell tartalmainak — a lehetőség határain belül való — adekvát kifejtése: metodikus elölmunkálatnak lenne tekinthető a szellemtudományok nagy részéhez.

A jellemek különbözőségének ténye mögött — mondtuk a karakterológiai valósággal kapcsolatban — a kelltartalmak különbözőségének a ténye áll. Egy-egy karaktert egy-egy kelltartalom, pontosabban egy-egy kelltartalom különös vonzása határoz meg. A karakterológia művelői közül Spranger az, aki mód-



Látjuk, hogy a szabadság evidenciája nem az egyetlen bizonyosság az erkölcsi tartalmak sokrétúsége mellett. Ide sorolható még az erkölcsök és etikák gazdag sokszínűségének ténye is, valamint a karakterológiai tényállás és maga a történet. Ezekbe az adatokba ütközik bele az olyan gondolkodó, aki a kell tartalmi egységének, vagy összhangjának tételéhez ragaszkodik. Ezek az adatok valóban azt igazolják — ami, megvalljuk, első pillanatban idegenszerűen hangzik — hogy a dialektika hullámai a „gyakorlati ész“ látszólag síma tükrét megbontják. A logikának az erkölcs területén nincs abszolút és tökéletes uralma. De ismételjük: ez a felfogás nem akarja kivonni a kell egyes tartalmait a logika hatásköre alól. A kell egyes tartalmi racionális, logikus jellegűek, hiszen a kell evidens, de önmagában szegényes jelentéséből éppen a ráció révén bontakoznak szét. Ez a felfogás csak azt tagadja, hogy a kell tartalmi egyértelmű rendszerre állnak össze. Ezzel a felfogással szemben tehát a relativizmus vádja semmiképpen sem állja meg a helyét. Legfeljebb irracionalizmust lehetne a szemére vetni, de ez is csak egy bizonyos szűk értelemben talál.

szerét megközelítőleg ennek az alapján alakította ki. Spranger felteszi, hogy a magatartást értékjelentések szabályozzák és ezért a jellemek változatait az érték-képzetek nyomán fejt ki. Eljárása ellen csak azt lehetne felhozni, hogy az érték-jelentéseket ötletszerűen rángatja elő. Vizsgálódásai nem terjednek ki a szellemi vagy karakterológiai tipológia axiológiai háttérére. A típusok így a levegőben lógnak. A kelltartalmak rendszeresebb kifejtése ezért Spranger karakterológiai módszerének kiegészítéséhez járulhatna hozzá.

A történelemben sem újság a történet folyamata mögött ilyen karakterológiai tényezőket keresni. Éppen a ma divatos „szellemtörténeti“ irány helyezi a hangsúlyt valamely kor minden jelenségét átható közös jellegre, amint mondják, a közös szellemiségre. De vajjon mi irányíthatja valamely kor egységes szellemiségét és ezen keresztül a magatartását? Bizonyára éppen az illető kornak a kell tartalmáról való vélekedése. Igaz lehet tehát, hogy a történet megértésének helyes kategóriája a közösségi szellem. De a közösségi szellem, a közös jelleg megértésének a kategóriái továbbmenőleg: a kell tartalmi. S ha ez így van, akkor a történelmi megismerés kategóriahálózatát tulajdonképpen a kelltartalmak alkotják. Maga Dilthey is „célösszefüggésnek“ mondja általában minden szellemnek — nemcsak az egyéninek — az alkatát. Ehhez már csak árnyalati többletet adunk hozzá, ha „célösszefüggés“ helyett „kelltartalmat“ mondunk; ha valamely kor vagy közösség fermentumául a kell tartalmainak sajátos összeszővődését tekintjük.

Az erkölcs eme dialektikus voltának az állítása ellen nem is a logika oldaláról merülnek fel elsősorban kétségek. Ez az álláspont inkább azért hívja ki maga ellen a jó ügyéért aggódók kritikáját, mert alkalmasnak látszik arra, hogy értékeket romboljon, hogy destruáljon. „Esett erkölcsű zavaros koroknak megfellebbezhetetlen dogmákra, szigorú tételes rendszerekre van szükségük; a nyugtalanító, viszonylagosan látó, vagy el-lentétekben kifejtő tudomány nem hogy megerősödésükre szolgálna, sőt inkább esettségük bizonyítékát keresik benne.“ (Prohászka Lajos: Az erkölcs. 311. o.)

Voltaképpen azonban a destrukció vádja is méltánytalanul éri a szóbanforgó felfogást, nemcsak a relativizmusé. Ebben a tekintetben utalhatunk a tudománnyal kapcsolatban az előző fejtegetések folyamán elmondottakra. A tudomány kell-jellege nem a gyakorlati jelentőségében rejlik. A gyakorlati hasznosság szempontja a tudományt nem korlátozhatja. A tudomány „kultúra“ s mint ilyen, önérték, öncélú játéka a szellemnek. A saját elveit és törvényszerűségeit kell követnie; még akkor is „kell“, ha gyakorlati szempontból káros. Hogyha összeütközésbe kerül gyakorlati érdekekkel, akkor annál rosszabb az utóbbiakra nézve. Vagy más terminológiával egyszerűen azt mondhatjuk: az igazság önérték.

De mondtuk azt is, hogy a tudománynak sajátosan „kulturális“ jelentőségén felül „utilisztikus“ jelentősége is szorított lenni. Önértékén kívül rendszerint a gyakorlatiasság szempontja is támogatja a tudományt, az igazságot. Valóban az ilyen dialektikus erkölcsi felfogás sincs minden pozitív gyakorlati jelentőség nélkül. Nem igaz, hogy haszontalan, hogy csak rombolni tud. Zavaros korokban, nagy átalakulások alkalmával éppen ez lehet képes arra, hogy utat mutasson. Hogy a látszólagos káoszban felismerje a rend elemeit; kiérezze belőle a kell tartalmának — egyiknek, vagy másiknak — még távoli hangját. Nagy megrázkódtatások idején hiábavaló kísérlet is volna görcsösen belekapaszkodni az elmerevedett, elavult, külsőséges és színlegessé vált tartalmakba. Dogmákhoz ragaszkodó fanatizmus csak hátráltatná a kibontakozást. Ezekben az időkben olyan erkölcsfilozófiai magatartásnak lehet kiváltképpen hivatása, amely nem köti magát egyetlen támponthez, ha-



nem széles terepen tájékozódik. A kristályosodás pontjaiul látszólag újszerű, valójában azonban örök értékjelentésekre tud rámutatni. Annak, aki az erkölcs sokszerűségét vallja, érzéke lehet a kell különböző, sőt ellenkező tartalmai iránt is. A dialektikus léptekben haladó történeti alakulásban felismerheti a sajátos értékvonásokat és azokat megfelelő kritikával a ráarakódott salaktól megtisztítani is képes lehet. El tudja választani a látszatot a lényegtől, a divatot az időtlentől. Az újszerű történeti jelenségekben prófétikus pillantással elsőnek fedezheti fel a sajátos kell rejtett elemeit és azoknak az útját egyengetheti. Ez pedig bizonyára nem nevezhető rombolásnak. Ez inkább az értékek kibontakoztatása, a jövő sejtelmes méhéből való életresegítése, aktualizálása: építés. Olyasmi, amit Nietzsche „értékteremtésnek” nevez és bizonyára nem minden alap nélkül jelöl meg a vérbeli filozófusok méltó feladatául.

38. A megelőzőkben megpróbálkoztunk a kell tartalmainak pontosabb kifejtésével. Olyan tartalmakat kaptunk, amelyek nem rendeződnek egységbe, hanem inkább dialektikusan helyezkednek szembe egymással. A kelltartalmak emez eredeti szembenállását legutóbb külön, önmagában tekintettük, függetlenül azoktól a gondolati előzményektől, amelyek a kell tartalmi feszültségének megállapításához vezettek. Első pillanatban úgy látszott, hogy az olyan felfogás, amely a kell tartalmainak ellentétét meri állítani: relativisztikus és így magában hordja cáfolatát. De később úgy találtuk, hogy ez nem áll, sőt, hogy az erkölccsel kapcsolatos jelenségek némelyike — elsősorban a szabadság — a kell adekvát tartalmainak a sokszerűsége mellett és azok feszültsége mellett tanuskodik. A szabadság evidenciája a helytálló erkölcsök és etikák különbözőségének a ténye, a karakterológiai tényállás és maga a történet: csupa olyan tényadat, amely a kell tartalmainak dialektikus feszültségéről nyert felfogást igazolja. Az, hogy a kell egyes tartalmai közt fennálló feszültség megállapításához érkeztünk el, így tekintve nem is fogyatékosága, hanem ellenkezőleg, inkább érdeme a vizsgálódásainknak.

A kell tartalmi sokszerűségének tétele önmagában is

megáll. Még akkor is fenntartható, hogyha esetleg hibásak azok a fejtegetések, amelyek a tétel megállapításához történetesen elvezettek. Elmélkedésünk e legutóbbi szakaszának eredményét abban foglalhatjuk össze, hogy kiderült: a kell egyes tartalmi egymástól különböznek, sőt egymással ellenkeznek; az erkölcs — végső struktúráját tekintve — változatos, szerteágazó, sokszerű; egyetlen zárt rendszerbe bele nem szorítható.



## V.

### A kell tartalmainak fennállásmódja.

39. A sorok között sok mindent elmondottunk már a kell tartalmainak fennállásmódjáról, ontológiai meghatározottságáról is. Csak össze kell gyűjtenünk az elszórtan tett célzásokat, hogy a tényállást még sajátosan ebből a szempontból is megvilágítsuk.

A kell tartalmainak fennállásmódja úgy, ahogyan az az elmondottakban kirajzolódott, sok tekintetben azzal a fennállásmóddal mutat hasonlóságot, amelyet az „értékelmélet”: az „értékeknek” tulajdonít. Az „érték” terminusának a „kelltartalmakra” való alkalmazásától az eddigiék folyamán mégis tartózkodtunk. Amennyire ez csak lehetséges volt — az ebből folyó kifejezési nehézségek, a stiláris darabosság vállalása árán is — mellőztük az „érték” megnevezését. Ezt pedig azért, mert a közkeletű értékelméleti felfogás az érték képzetét olyan vonásokkal is felruházza, amelyek nem találhatnak azokra a tárgyakra, amelyeket a „kell tartalmaiként” jelöltünk meg. A hasonlóságok mellett fontos különbségek is vannak.

Persze az érték fogalma sem egységes. Különböző filozófusok mást és mást értenek érteken. Mégis van a mai filozófiai közvéleményben az értékeknek egy általános képze. Akaratlanul is erre szoktunk gondolni, hogyha az értéket emlegetik. Az érték fogalmát az értékelmélet hozta a filozofálás előterébe s az értékelmélet egyöntetűen „idealisztikus” feltevésekre épít. Az értékelméleti teoretikus magatartás eleve felteszi az érték és a valóság eredeti, ősi kettősségét. Éppen ezért érteken valami-

féle, a valósággal szembenálló, önmagában megalapozott, ideális jellegű tartalmat értünk.<sup>1</sup>

Ezek előrebocsátása után rátérünk a kelltartalmak fogalmának az értékek fogalmával való összehasonlítására, hogy az összehasonlítás által a kelltartalmaknak tulajdonítható

<sup>1</sup> Az értékelméleti attitűd teoretikus alapjai részben az idealista neokantizmusban, részben az ugyancsak idealista fenomenológia-tárgyelméleti gondolkörben keresendők. Windelband „két világról“ beszél: a valóság világát szembeállítja az értékek világával. Rickert a mindenséget két hemiszférára felosztva képzeli el: egyfelől van a reális valóság, másfelől az irreális érték; Bauch szerint az érték legszembeállóbb vonása a nemlét. Meinong az értéket: a ráirányulást hordozó sajátos tárgynak mondja; Scheler — Husserl fenomenológiájának hatása alatt — hasonlóképpen: emocionális jellegű lényeknek, „phänomenon sui generis“-nek tartja az értéket; Hartmann N. is önmagukban nyugvó lényegszerűségeknek képzeli az értékeket; függetleneknek attól, hogy a valóság velük szemben miként viselkedik.

Pauler így nyilatkozik: „az értékek ... világa... nem létezik... hanem sajátos realitása egyedül értékességében van“. („Az etikai megismerés természete“, 234. l.) Máshol: „... az értékesség független a létől“. (Bevezetés, 296. l.) Továbbá: „az érték az az ideális, azaz egzisztenciafölötti tartalom, amelyben való részesedés teszi a tárgyat előbbrevalóvá“. (Metafizika, 104. l.). Az értékelméleti felfogást legerőteljesebben nálunk Varga Sándor képviseli: „minden, ami van, vagy valóság, vagy érték. Ezért az értéket úgy találjuk meg, ha a realitást tagadjuk... Az érték nem létezik, hanem lényege érvényében rejlik“. („Rickert Henrik filozófiája“ 89—90. l. Mindezek szisztematikus kifejtése „Valóság és érték“ c. művében.)

Persze az értékek irrealitásának tana nem tekinthető elintézett kérdésnek és lezárt eredménynek. Tekintélyes tábora van annak az ellenkező felfogásnak is, amelyik az értéket éppen a valóságból eredtetni. Elég br. Brandenstein Béla világosan kifejtett álláspontjára utalnunk: „... valóság, illetőleg valóságkomponens és érték azonosan egy és az értékellenesség valósághiány, fogyatékos valóság“ (Bölcséleti alapvetés, 497. l.). Máshol meg így nyilatkozik: „Értéknek nevezzük azt a realitást, azt a valamit, azt a pozitívumot, amit éppen e realitása, e pozitivitása folytán becsülünk“ (Etika, 83. l.). Látható ebből, hogy az „idealizmus“ és a „realizmus“ küzdélme nem tekinthető eldöntöttnek. Az eldöntésre magunk annál kevésbé vállalkozunk, mivel mindjárt kezdetben kifejtett véleményünk szerint az „idealizmus“ és a „realizmus“, vagy más szóval a „dualizmus“ és a „monizmus“ antinómiájára megoldás nem található. Itt csak az érték közkeletű fogalmáról van szó, amelyet ténylegesen az „idealizmus“, a „dualizmus“ honosított meg a filozófiai köztudatban és amely ennél fogva az idealizmus felfogásait tartalmazza. Az érték terminusa az idealista értékelmélet értékfogalmának asszociációját kelti fel; a következőkben érteken „érvényes nem-létezőt“ értünk, az idealizmus, az értékelmélet elképzelése szerint.



fennállásmód némileg tisztázódjék. Köztük a hasonlóság könnyen megállapítható. Az érték is, a kelltartalom is apriori, érvényes, felszólító jellegű jelentéstartalom. De e megfelelés mellett mélyreható különbségek is vannak köztük. A leglényegesebb különbség talán annak a relációnak az elképzelésében van, amely a kellés ténye és a kellő tartalom között fennáll. Az értékelmélet szerint előbb van az értéktartalom. A kell („Sollen“) az értéktartalommal szemben csak másodlagos, — annak csak kisugárzása, következménye. A fentiekben nyert kelltartalmak pedig megfordítva: a kell tényállásából bontakoztak ki. Megalapozási sorrendben elsőnek a kellés ténye látszott, ebből származtak másodlagosan a kell tartalmai. Ezt a különbséget, és e különbség további következményeit, kissé részletesebben meg kell világítanunk. Először az értékelméleti felfogást vázoljuk, azután a magunkét.

Az értékelmélet az értéket valami végső mának, lényegnek, szubsztanciának tekinti. Az „értékesség“ nemcsak határozomány, nemcsak más dolgokon jelenik meg, nemcsak akcicens, vagy attribútum. Az értékelmélet az értéknek szubsztanciálitást tulajdonít. Legjobb lesz egy példán megmutatni, hogy ezzel mit akarunk mondani. Például választjuk az „igazságot“. Az igazság nem azokban a valóságos, reális ítéletekben gyökerезik, amelyek helyesek. Nyilvánvaló, hogy az igazság nem merül ki a helytálló pszichikai élmény tényében. Maga az igazság máshol és mélyebben van. Ez a felismerés — első lépésként — az ideális tárgyak birodalma felé utal. Az érték nem reális dolog attribútuma: feltehető tehát, hogy ideális dolog attribútuma. Mivel tudjuk, hogy az igazság más és több, mint valóságos ítélet határozománya, ezért legegyszerűbbnek látszik az igazságot oly módon meghatározni, hogy az: ideális fennálló határozománya. Olyan jelentéstartalmaké, amelyek a valóságos gondoltságtól, a felismertetéstől, a pszichikai realitástól függetlenül állnak fenn, amelyek: érvényesek.<sup>1</sup> Az értékelmélet azonban még ennél is továbbmegy egy lépéssel. A reális lelki szférán kívülálló, a kimondott, vagy elgondolt igazságok irányulását hordozó „an sich“ igazságot sem azono-

<sup>1</sup> V. ö. Bolzano: „Wahrheit an sich“.

sítja még magával az igazságértékkel. Az igaz tételek időtlen jelentéstartalma „igazság” ugyan az értékelmélet közkeletű felfogása szerint; de csak „egy igazság”, nem „maga az igazság”. Az ilyesmi az igazságérték rendje szerint: értékes ugyan; de még nem maga „az igazságérték”. A szinguláris értékességen, a konkrét igazságokon túl a tényállás végpontjában — az értékelmélet szerint — még ott gubbaszt maga az érték, „az igazság”. Ez részesíti valamiként az értékes tárgyakat, — nemcsak a valóságokat, hanem az érvényeseket is — az érték minőségében. Az érték jellege az egyes értékességekre magáról az értékről háramlik át. Az értékjelleg letéteményese, — ebben az esetben igazságjelleg letéteményese — valami őseredeti lényeg. Simiként az igazság esetében, úgy az értékesség egyéb eseteiben is: az értékesség tényállásának a mélyén mindenütt szubsztanciális jellegű érték áll. Az érték nem prédikátum, amely ítéleti szubjektumhoz való hozzákapcsolásra kínálkozik, hanem ő maga terpeszkedik a szubjektum helyzetében. Az érték — az értékelmélet közkeletű felfogása szerint — nem attributum, hanem szubsztratum, lényeg, szubsztancia. Ez a szubsztancia bocsátja ki a kell minőségét, mintegy emanálja magából a kellett.

Az értékelmélet felfogását jellemezhetjük úgy is, hogy az „értékességet” önálló lényeggé „hiposztazálja”. Ezt azonban csak bizonyos fenntartásokkal lehet állítani; itt még további megkülönböztetésekre van szükség. Az értékelmélet az értéket nem a szó metafizikai értelmében tekinti szubsztanciának. A hiposztázis csak arra vonatkozik, hogy az érték nem járulék, vagy tulajdonság, hanem önálló dolog, szubsztantívum, szubsztrátum. Hiposztázisról csak ilyen értelemben lehet itt szó, és ez legkevésbé sem jelenti azt, mintha az értékelmélet az értéket valóságnak tüntetné fel. Ez a felfogás inkább ellenkezőleg a mindenséget két őselemre felosztva képzei el. Egyfelől van az értékek világa, másfelől a valóságé. Az értékek világa a valóság világától merőben különbözik és attól független. Az értékeken egyszóval olyan szubsztancialitást szokás érteni, amelynek a hiposztázálási tere nem a lét, hanem az érvényszféra.

Az értékelmélet az érvényességnek, a normativitásnak, a kellésnek, az irreális fennállásnak talán nem is egészen egy-



értelmű jelentéseit absztrahálja, összefüggéseiből kiemeli, önálló dologgá összesűrítve képzei el. Így szerkeszti meg az „érték“ mesterséges fogalmát. A kellés, a normativitás („Sollen“) tényét azután az értékekből, ezekből a különös, megmagyarázhatatlan, transzcendens és misztikus gócokból eredteti. A kellés alapja az értékelmélet szerint az értékek abszolút érvénye. Ezek az értékek a hagyományos felfogás szerint: az igazság, a szépség, a jóság — esetleg még más egyebek is. Ezek egységes rendszert alkotnak és örök rendszer változatlan tagjaiként: sarkpontjai egy létezésen és időn felülálló axiológiai világrendnek. A „kell“ pedig az axiológiai rendnek a valóság felőli nézete, vagy más szóval: az értékek rendje a valóság rendjéhez való viszonyában.

A kell ténye az értékelmélet szerint a kell tartalmának a következménye. De a megalapozási viszony megfordítva is elképzelhető. Vizsgálódásaink folyamán valóban úgy mutatkozott, hogy a kell tartalmai nem — miként azt az értékelmélet felteszi — afféle önmagukban nyugvó, transzcendens, misztikus, léttelen összubsztanciák. A kell tartalmaival szemben elsőbbsége éppen a kell tényének van. Az egész tényállás alapja így tekintve a „kell“ evidenciája. Mindaz, „ami kell“: dialektikus meghatározottsággal következik abból, „hogyan kell“. A kell tartalmai a kell tényéből adódnak. A német értékelmélet nyelvén azt mondhatjuk, hogy a „Sollen“ az, amely megelőzi és megalapozza a „Wert“-et, nem pedig megfordítva.<sup>1</sup>

Itt azonban sajátos nehézséggel találjuk magunkat szemben. Mindjárt egy várható ellenvetésnek vághatunk elébe. Úgy látszik ugyanis, hogy a kell ténye (a „Sollen“) eleve feltesz már valamely tartalmat, amelyen megjelenhetik. A kell nem lóghat a levegőben, mindig „valami“ kell. Az önmagában álló kell-

<sup>1</sup> Erre a felfogásra érdekes módon ösztönzést lehet találni Paulernek „Az ethikai megismerés természetéről“ c. művében. Pauler az értéket ott éppen a kell tényére vezeti vissza, illetve azt ezzel magyarázza: az érték az „aminek lennie kell, vagyis aminek feltétlenül meg kell valósulnia“. (129. l.) Azt állítani, hogy ennek a következményeit úgy vonta volna le, hogy az érték alapjául a kell szolgál, bizonyára túlzás volna. De Pauler említett definíciójának a szóbanforgó felfogással való koincidenciája mégis érdekes és méltó a megemlítésre.

forma képtelenségnek látszik. A kell — úgy látszik — csak következménye lehet annak a tartalomnak: amely kell. A tényállás természetes rendjében tehát ezek szerint első mégis a kell szubsztrátuma volna; a kell minősége pedig csak benső következménye lehetne a tartalmi mozzanatnak. Nohl H. („Die sittlichen Grundfragen“ c. műve 32. lapján) ezt kérdezi: „Wenn der Inhalt fraglich ist, wie kann das Sollen gewiss sein, das sich doch immer nur an einem Inhalt zeigt?“

Ebből az ellenvetésből igaz lehet annyi, hogy a kell minősége önmagában meg nem állhat. Szüksége van valamire, amin tapadhat, amire vonatkozhatik. Csakhogy ez nem szükségképpen az a bűvös és megfoghatatlan, léttelen szubsztancia, amelyet az értékelmélet a hordozás funkciójának a teljesítésére az érték mozzanatában hiposztazál. Nincs is szükség ilyen mestersegesen szerkesztett szubsztrátum felvételére, mert a kell minőségének hordozására hivatott szubsztrátum eleve adva van a kell élményében. A kell evidenciájába eleve belejátszik: az erkölcsi alany reflexív képe. Nem akármi kell, hanem a kell nyilvánvaló módon vonatkozik: magára az erkölcsi személyre. A kell élménye lényegében az erkölcsi alanynak önmagára vonatkoztatott hiányérzete. A kell tényállásának az alapjánál, mindjárt a forrásánál ott van a teljesülésre, a kiegészülésre váró személy szubsztanciális, tartalmi mozzanata.

A kell tehát valóban nem lóg a levegőben, hanem az erkölcsi személyre vonatkozik. De az erkölcsi személy nem kész kellminőséget, nem pozitív kellminőséget hordoz, hanem — a hiányélmény által — csak utal valamiféle pozitív kelltartalmak irányába. Azt lehetne mondani, hogy a kell élménye tartalmias kellnek negatív, vagy diapozitív képét mutatja. Éppen itt kezdődik a kell tényállása. A reflexív hiányélményben adva van a kell formája; a kell negatív vagy diapozitív képéhez kerestetik azután annak a pozitív megfelelője. Üzembe áll az erkölcs dialektikája, hogy a kellnek az erkölcsi személyre vonatkozó hiányélményében adott határozatlan utalások végpontjába odaerősítse a kell tartalmát. Így tekintve egyfelől áll tehát, hogy a kell formája megelőzi a kell tartalmát. Másfelől azonban a kell formája, vagy minősége a szubsztrátumot még-



sem nélkülözi, az magára az erkölcsi alanyra vonatkozik. A felmerült nehézség ezzel megoldódik.

De még egy ponton tisztázásra szorul ez az elmélet, amelyik szerint előbb van a kell ténye vagy formája s a kell tartalmát csak a hiányélmény ösztönzésére dolgozzuk ki. Ez ugyanis a pszichologizmus látszatát kelti. Mintha a kell tartalmi csak a valóságos alany aposteriori szerkesztményei, mindössze pszichikai vagy történeti jellegű dolgok volnának. Ez az értelmezés azonban helytelen. A kell tartalmi nemcsak a valóságos tudatban nyernek időbeli létet, hanem — csakúgy, mint az „értékek“ — időtlenül állhatnak fenn. A „kelltartalom“: *ὄν ὡς ἀληθές* — mondhatjuk Aristotelesszel.

Gondolatmenetünknek két mozzanata csábít az ezzel ellenkező értelmezésre, hogy t. i. a kell tartalmi mindössze lélektani, vagy történeti tények, hogy nem apriori érvényük, hanem aposteriori létük van. Az egyik az, hogy a kell dialektikáját: élményből eredtetjük. Az élményt pedig könnyű összetéveszteni pszichikummal. A kettő azonban nem ugyanaz. Az élménytartalom nemcsak lelki valóság lehet, hanem a felismeretéstől függetlenül szubszisztáló fenomenológiai szembenálló is. S ha a kell élményét ilyennek tekintjük, — ezt bizonyára joggal tesszük — akkor a kellnek belőle dedukált különböző tartalmait sem kell lelki tényekként elkönyvelnünk, hanem azoknak tárgyi fennállást, aprioritást tulajdoníthatunk.

A pszichologisztikus értelmezésre csábító másik mozzanat az, hogy a kell tartalmait az élményből: derivált, vagy dedukált tartalmaknak festettük. Márpedig úgy látszik, hogy a dedukció csak a valóságos psziché közbejöttével lehetséges s hogy ekként, noha az élmény maga még nem is feltétlenül aposteriori jellegű, a dedukált tartalmak már kétségtelenül azok, kétségtelenül pszichikai alakulatok. De ez a következtetés is helytelen. A deriváltság ugyanis még nem jelent egyúttal aposteriori jelleget. Ez világosan szemünkbe ötlük, ha felidézzük a matematikum példáját: a kell tartalmi derivált voltuk ellenére époly kevésbé aposteriori jellegűek, miként nem azok az úgynevezett derivált matematikai tételek sem. Az utóbbiak axiómákon alapulnak, az előbbieket a „kell“ evidenciá-

ján. A matematikum esetében az axiómák és következményeik között nyilvánvaló módon nem az ok és okozat viszonya áll fenn, hanem a ráció és a következmény viszonya. Hasonlóképpen a kell formális jelentése és a kell tartalmi között sem a causa és az effectus viszonya áll fenn, hanem a racionális alap és a racionális következmény viszonya. Amikor tehát a kell formájától a kell tartalmához nyomulunk előre: nem lépünk át az időtlen érvény birodalmából az időbeli, kauzális, pszichikai valóság világába. A kell tartalmi, derivált jellegük ellenére, nem aposteriori, időbeli, pszichikai elemek, hanem időtlenül érvényes, apriori fenomenológiai tárgyak.

Ugyanezt kantiánus nyelvezettel élve úgy is kifejezhetjük, hogy a kell tartalmi a kell tényállásából vezetődnek ugyan le; de ezt a levezetést nem a „valóságos tudat” végzi el, hanem azok: a valóságfeletti, „általános énformával” kapcsolatosak. A valóságos én nem hozza létre, hanem csak megragadja ezeket a tartalmakat. Hogyha valóságos tudat alkotásai volnának, akkor jelentőségük valóban csak pszichológiai, vagy történeti volna. Mivel azonban az általános, gyakorlati tudatnak a „Bewusstsein überhaupt” gyakorlati megfelelőjének „funkciói”, azért jelentőségük „transzcendentális”; fennállásuk apriori; létmódjuk nem a „valóság”, hanem az „érvény”.

40. Először az „érték” struktúráját vázoltuk fel: úgy, ahogyan az általában az értékelméletben szerepel; azután a „kelltartalmakét”: ahogyan az a gondolatmenetünk folyamán kialakult. Bizonyos, hogy az értékelméleti felfogás egyszerűbbnek, szemléletesebbnek, világosabbnak, egyszerűval megfelelőbbnek látszik. Valójában azonban az sincs nehézségek nélkül. Sőt éppen olyan nehézségekkel jár, amelyek a másik felfogást nem sujtják.

Az értékelmélet azon az állásponton van, hogy a kellnek első a tartalma; a kell ténye pedig a kell tartalmának következménye. A kellés („Sollen”) alapul az értéken — és nem megfordítva. Az értékelmélet odáig megy, hogy a kell tartalmát egyenesen szubsztanciának minősíti. De éppen az értéknek ez az említett „ametafizikus hiposztázisa” az, ami zavart okoz.



Hogyha ugyanis maga a kell nem prédikátum, hanem szubjektum, nem attribútum, hanem szubsztancia, egyszerűen hogyha a kell „érték”: hogyan részesülhetnek akkor a kell jelentőségében más (reális vagy ideális) dolgok? Az értékességet, a kellőséget valamihez hozzárendelni csak akkor lehet, ha az határozomány. A kellőségnek ama tulajdonsága, hogy máshoz hozzárendelhető — vagy másszóval az értéknek az a tulajdonsága, hogy érvényes — annak a következménye lehet csupán, hogy a kellő nem szubsztanciális, hanem attributív jellegű. Már Aristoteles úgy állítja elének a szubsztanciát, mint ami önmagában van és nem máson; amiről állítunk, de amit másról állítani nem lehet; ami tehát hordozója tulajdonságoknak, de önmaga nem tulajdonság. Az értékelmélet azáltal, hogy a kellést (létezésen felül álló) szubsztanciává sűríti, azt lezárja, önmagába visszafordítja. Érthetatlenné teszi azt, hogy a kell más szubsztanciákra alkalmazható. Megfoghatatlanná teszi a kellnek a dolgokra való ideális vonatkozását, a dolgokkal szemben mutatott normatív karakterét. Egyenesen kizárja a kell „érvényét”.<sup>1</sup>

Ez a nehézség nem áll fenn a kelltartalmak esetében; általában mondhatjuk, hogy nem áll fenn akkor, hogyha megmaradunk azon a közönséges, és a józan észnek is megfelelő állásponton, hogy a kellő: ideális tulajdonság, ideális attribútum. Olyan eszmei prédikátum, amely arra tart igényt, hogy

<sup>1</sup> Van az értékelméleti felfogásban még egy nehézség, amely az elmondottal könnyen összezavarható és amelyet azért attól jó lesz elválasztani. Ez abban áll, hogy az értékelmélet hajlamos az értéknek és a valóságnak éles szembeállítására. Az értékelmélet az érték és a valóság szigorú kettősségét vallja, ilyen értelemben radikális dualizmus és osztozik a dualizmusnak mindjárt értekezésünk elején felbukkant nehézségében. Ha ugyanis az érték — a dualizmus értelmében — per definitionem — nem-valóság, akkor valóságból sohasem válhatik érték. S ha ez így van, akkor értelmetlenné válik az érték normatív jellege és érthetatlenné válik az érvénye. Az értékelmélet tehát itt is súlyos és megoldhatatlannak látszó probléma előtt áll. De most nem erről van szó. Az idealizmusnak, a dualizmusnak ezt az általános nehézségét az értékelmélettel kapcsolatban nem akarjuk ismételtelen felhánytorgatni. Most csak arra célunk, hogy nem tulajdonítható a kell kategóriája vagy prédikátuma valamely (reális vagy ideális) szubsztrátumnak akkor, hogyha a kell egyáltalán nem is kategória, nem prédikátum, hanem — miként azt az értékelmélet elképzei — maga is szubsztrátum: önmagába zárt, transzcendensben nyugvó, önálló szubsztancia, „érték”.

dolgokról állítható legyen. A kelltartalmak — láttuk az imént — valóban olyan attribútumok ideái, amelyek személyekhez kapcsolhatók; vagy másként kifejezve: ideális személy határozmányai. Mindenképpen határozmányok, predikátumok; nem szubsztanciális, hanem attributív jellegű dolgok. A kelltartalomra nézve tehát nem áll fenn az értékekkel kapcsolatban felmerült az a nehézség, hogy alája — szubsztancia lévén — jelenségek nem szubszummálhatók.

Ezen a ponton azonban újabb probléma vetődik fel a „kelltartalmak“ elképzelésével szemben. A kelltartalom erkölcsi személy ideális attribútuma, és mint ilyen, erkölcsi személyre minden további nélkül alkalmazható lehet. A kell személyi attribútum lévén, ráillik: személyre. Csakhogy a „kell“ nemcsak személyt, hanem tárgyat is kitüntethet. A probléma tehát itt az, hogyan járulhat személy attribútuma tárgyhöz? Itt látszólag kárbavész az az előny, amely az előbb az „értékkel“ szemben a „kelltartalom“ javára mutatkozott. Az ugyanis érthető, hogy a kell minősége személyhez járul. De most úgy tesz: érthetetlen, hogyan járulhat a kell minősége tárgyhöz?

Ez a probléma önként eloszlik, hogyha kiderül, hogy „kell“ mindig személlyel kapcsolatos. A „személyi“ vagy „erkölcsi“ mozzanat akkor is belejátszik a normatív tényállásba, amikor látszólag csak tárgyakról van szó. A kellő tárgyak nagy hányadának a kellőségét a szóbanforgó tárgyaknak személyhez való utilisztikus vonatkozása adja. Például az étel vagy ruházat kellősége nyilvánvalóan nem önmagában van, hanem az alany számára való hasznosságában. Ezeknek a tárgyaknak a kellőségét adekvát módon tulajdonképpen úgy fejezhetjük ki, hogy „kell“: az alanynak az az állapota, amelyben a szóbanforgó dolgok rendelkezésére állanak. Pontosan és megfelelően akkor fejezzük ki a tényállást, hogyha azt mondjuk, hogy: az étellel és ruházattal ellátott én kell. Mindössze csak nyelvi rövidítése ennek a tényállásnak, hogyha azt mondjuk: étel kell, ruházat kell. Az étel és ruházat nem önérték, hanem függvénye az eudaimoniáját elért én, vagy alany, vagy személy értékességének, mint eredeti kellőnek. Közvetlenül a boldog, megelégedett, hiányt nem szenvedő én „kell“ s mindazok



a hasznos tárgyak, amelyek a boldog ént, vagy más szóval az én boldogságát létrehozni alkalmasak, csak közvetve „kellenek“. Innen a kellő tárgyak tekintélyes hányadának kellősége. A hasznos tárgyak kellenek ugyan, de kellőségük mégsem személytelen.

Ezzel megmagyaráztuk a kellő dolgok egyik csoportjának kellőségét. De az utilisztikus vonatkozás: tárgyak kelljelle-gének teljes magyarázatára még nem elégséges. Vannak ugyan is olyan kellő tárgyak is, amelyek nem a hasznosság módján kellenek. Ilyenek a műalkotások, általában a kultúrtermékek. Ezekről is áll, hogy egyfelől tárgyak, másfelől megilleti őket a kell jelentősége. Látszólag tehát ezek is a mellett szólnak, hogy a kelltartalmak nem lehetnek csupán személyi attribútumok. Csakhogy a kultúrtermékek kellősége sem független a személyi mozzanattól. Bennük éppen a létrehozó személy magatartását és teljesítményét, végső soron magát a létrehozó személyt értékeljük. Ezt tesszük akkor is, hogyha az alkotó, személy szerint, ismeretlenségben marad. A művészet, a technika stb. alkotásaiban nem maguk a tárgyak tetszenek, hanem a létrehozó személyiség produktív ereje — s nem sokkal kevésbbé a magunk reproductív ereje, amellyel az alkotást átélvén, azt mintegy újrateremtjük. Általában a tárgyiasult szellem és az alany játékos kölcsönhatása tetszik; az, amit a megelőzőkben „kultúrának“ neveztünk. A kultúra „tárgyai“ tárgyak ugyan, de korántsem személytelenek. Az értékelő elismerés velük kapcsolatban sem pusztán tárgyi, hanem egyúttal személyi elemnek is szól.

A példák felsorolását folytatni lehetne. Személytelennek látszó tárgy értékszínezete mindig személyre vezethető vissza. Egyszerűen nem tudunk elképzelni olyan kellő tárgyat, amelynek kellése valamely személyies jellegű kelltartalomra visszavezethető nem volna. Tárgyhoz közvetlenül nem, hanem csak személyi közvetítéssel járulhat a kell jelentősége. Minden tárgy csak személynek, vagy személy által, vagy személyért értékes. Személy nélkül nincs kellés.<sup>1</sup> Az értékelmélet nyelvén ezt úgy

<sup>1</sup> Ennyi lehet igaz az értékelmélet szubjektivisztikus irányának a felfogásából, melyhez egy ideig pl. maga Meinong is tartozott és amelynek legekleatásabb kifejezését Ehrenfels adta: „Der Wert eines Dinges ist seine Begehr-

fejezhetjük ki, hogy minden értékesség végső soron az erkölcsi értékből fakad. Ezzel a legutóbb felmerült probléma is megoldódik. A kell valóban: személy ideális attribútuma. Ez azonban nem akadálya annak, hogy a kell színezete tárgyhoz is járulhasson. Személyhez közvetlenül, tárgyhoz azonban csak a személyen keresztül, a személyi mozzanat közvetítésével kapcsolódhatik a kell minősége.

Az elmondott dolgok alkalmasak annak a tételnek az alátámasztására, hogy a kellő nem valamiféle misztikus, léttelen szubsztancia, hanem hogy a kellő: „személy ideális attribútuma“. De az eddig elmondottak még nem igazolják egyúttal azt az eljárásunkat is, hogy — ellentétben az értékelmélettel — a kell tartalmait a kell tényéből vezessük le; hogy a „Sollen“ megelőzi a „Wert“-et. Elképzelhető ugyanis olyan állásfoglalás, mely szerint a kellő attribútívum ugyan, de a tartalma nem a kell tényéből ered, hanem azzal szemben elsőbbsége van. A kell tartalmak akkor mindazonáltal „értékek“ a szónak abban az értelmében, hogy a kell minősége belőlük származik. Az „érték“ jelentése az értékelméletben kifejlődött és közkeletűvé vált értékfogalomtól ilyen értelmezés mellett csak abban különböznék, hogy az érték nem hiposztazáltatnék szubsztanciává, hanem az értékek rendszere az ideális személyre vonatkozó attribútumok rendszere volna.

Az így elképzelt értékek és a fentiekben körülírt kelltartalmak immár megegyeznek abban, hogy attributív jellegük van. Az így képzelt értékek is, a kelltartalmak is személyi szubsztrátumhoz kívánczó határozmányok. Köztük viszont mélyreható strukturális különbség is marad. Éspedig éppen az, hogy még az így képzelt értékek is: a kell minőségével („Sollen“) szemben elsőlegeseek; a „kelltartalmak“ meg ellenkezőleg következményei a kell pusztán formai mozzanatának (a „Sollen“-nek).

De éppen ez a különbség nyomja le a mérleget a „kelltartalmak“ javára. Az erkölcs tényállásának ugyanis, — lát-

barkeit“. Az utilisztikus fordulatot távol lehet tartani attól a tételtől, hogy a kellésben személyi mozzanatnak szerepe van.



tuk — mindenképpen megfelel a dialekticitás. A szabadság, — az etikák és erkölcsök sokszerűsége, — a jellemek változatos-sága, — a történet folytonos egyéni alakulása: mind arra mutat, hogy az erkölcs nem végleges, merev, zárt, egyöntetű rendszer, hanem folytonosan alakuló, sokrétegű, örökké nyílt, dialektikus matéria. Az erkölcs dialektikus volta meg valóban jól megmagyarázható abból, hogy az erkölcsi tényállás végső pontjában a határozatlan jelentésű „kell“ áll. Mert ez a „kell“, tartalmát tekintve, valóban különböző értelmezéseket engedhet meg. Innen van tehát, hogy a kell konkrét tartalmai nem alkotnak egységes rendszert, hanem dialektikus feszültségben kavarognak. Ezt a feszültséget éppen az magyarázhatja meg, hogy a kell tartalmai csak határozatlan következményei a kell formájának. A kelltartalmak elképzelése alapján ez a jelenség jól érthető. De nem érthető meg ugyanez a jelenség az értékek elképzelése alapján. Az „értékek“ közötti feszültség feltételezésének ugyanis semmi alapja nincsen. Az erkölcs dialektikus voltának jelensége így a kelltartalmak elképzelése mellett szól. Megerősíti abbeli felfogásunkat, hogy a kell ténye és a kell tartalma közül első a kell ténye („Sollen“), s a tartalmi elemek csak ennek következményei.

A dolgok ilyen értelmezése más előnyökkel is jár. Az értékelméleti felfogás ugyanis, amely a kellett a szubsztancializált, materializált értékekből eredtetí, még további nehézségekbe ütközik; olyanokba, amelyek nem veszélyeztetik: a tartalmakat a kellből származtató álláspontot.

Értékké történt hiposztázisa által az értékesség, a kellés elveszti jelentését, kicsúszik a kezeink közül, elpárolog, füstbe megy, a transzcendencia ködébe burkolódzik. A „szép“ dolognak például tulajdonsága a szépség. De vajjon mi a megragadható tulajdonság magán a szépség értékén? Maguknak az értékeknek a fogalma annyira elvont, hogy benne semmiféle konkrét vonás meg nem ragadható. Az értékként tételezett kellnek egyszerűen elapad a jelentése. Az értéken nincs mibe kapaszkodnia a tudatnak. Az értékelméleti felfogás a kellett megfosztja minőségi



teltségétől, elszegényíti, örök ismeretlenségbe burkolódzó X-szé koppasztja le.<sup>1</sup>

A transzcendensbe kitolt értékek pusztá fikciókká válnak. Ennek aztán további következményei is vannak. Hogyha az értékek tartalmáról közelebbit nem tudhatunk, akkor nyilván nem lehetséges őket katalogizálnunk, rendszerezniük sem. Az értékek világát felmérni nem lehet. Az értékek módszeres felkutatására semmiféle támpont nincsen és az „értéktábla” megszerkesztése így többé-kevésbé mindig csak felelőtlen kísérletezés lehet. Az értékek általában ateoretikus jellegűek; módszeres elmélkedés tárgyául meg sem is tehetők. Az érték teóriája nem is teória tulajdonképpen. Az értékek igazolásának kísérlete pedig elvileg helytelen, eleve elhibázott elméleti magatartás volna. Egész más a helyzet a kelltartalmak esetében. A transzcendensbe lökött érték jelentéstelen. Az értékben nincs racionális elem, jelentés-elem, tudat-elem; a kelltartalmaknak azonban mindjárt az eredeténél ott áll a kell evidens jelentése. S a kelltartalmak ebből továbbmenőleg is: dialektikus fejlődésben jönnek létre. Alakulásukat éppen jelentésmozzanatok feszítőereje munkálja ki. A kell tartalmak — a kell általános élményétől kezdve egészen kiteljesedésükig — a ráció, a tudat vidékein vándorolnak végig. Csupa jelentéselemből tevődnek össze, a tudat számára ezért meg is ragadhatók.

Mivel pedig a kelltartalmaknak racionális, dialektikus, logikus multjuk van, azért azok egyúttal vitathatók is.<sup>2</sup> A kelltartalmak mögött mindenkor a dialektikának küzdelmes szakasza áll és így igazolásuk kísérlete is bizonyos fokig helyénvaló.

Az elmondottak után feltehetjük a kérdést: az „érték” és a

<sup>1</sup> Világosan vonja le az értékelméletnek ezt a bennrejlő következményét Kornis Gyula „A kultúra és az értékek formális jellege” c. értekezésében Athenaeum, 1933. évfolyam.

<sup>2</sup> Horváth Barna „Az erkölcsi norma természete” c. művében tárgyalja azt a kérdést, hogy vajjon az etikai érvényesség különbözik-e a logikai érvényességtől? Vizsgálódásainak eredménye körülbelül abban foglalható össze, hogy az érték logikai funkció nélkül átélhető ugyan, de az érvényesség sosem teljesen független a logikumtól. „Az erkölcsi érvényesség... egy, a logikaihoz idegen világ belemeredése a logikai szférába” (34. o.). Ez a fogalmazás pontosan fejezi ki nyert eredményünket.



„kelltartalom“ fogalmai közül vajjon melyik fedi inkább a kell fenomenológiai tényállását? Annyit el kell ismernünk, hogy az „értékelméleti“ felfogás szemléletes, könnyen áttekinthető, a tényállás bizonyos vonásait aránylag egyszerű tálalásban nyújtja. Szemléletessége nemcsak megejtő, hanem kétségtelen didaktikai előnyökkel is jár. De ebben ki is merül az értékelmélet ereje. A problémákat nem oldja meg, hanem — azokat összegyűjtve — egy különös, misztikus, léttelenített szubsztanciára bízva; az érték hiposztázisa által egy csapásra véli elintézhetőnek. Voltaképpen azonban a problémáknak nem jár a végére, hanem azokat csak elrejtí, az érték bizonytalan fogalmának a mélyére.

A „kelltartalom“ fogalma sokkal bonyolultabb. De ennek megfelelően jobban is követi a kellnek valóban nem olyan egyszerű és áttekinthető — folytonosan átélt, de nehezen tudatosítható és nehezen teoretizálható — tényállását.

41. Felfogásunknak az értékelmélethez való hozzávetése jó volt arra, hogy a „kelltartalomnak“ az „értékekkel“ való párhuzamba állítása révén több fény derüljön a kelltartalom ontológiai helyzetére, struktúrájára, azok fennállásának módjára.

A kell tartalmi: tárgyi szembenállók. Függetlenek a valóságos felismertetéstől. Nem időbeli létük, hanem időtlen fennállásuk, apriori érvényük van. Mindazonáltal nem függetlenek más (ugyanesak ideális) tényezőtől; hanem — hasonlóan a matematikumhoz — racionális következmények, derivátumok. A matematikummal szemben az a sajátosságuk, hogy miként amaz axiómákból, úgy ezek a kell fenomenológiai élményéből erednek. Ebből két sajátosság következik.

Az egyik az, hogy a kell tartalmi a személy eszményi határozmányai és így közvetlenül vonatkoznak magára az őket megragadó alanyra. A matematikum megragadásának ténye egzisztenciálisan, közvetlenül nem érinti az ént. A matematikum hideg, személytelen, gyakorlatiatlan, az egyéni érdektől jóformán mentes, közömbös tartalom. A kell tartalmi azonban személyhez szóló, kérlelhetetlen felszólítások, és mint ilye-

nek, az alanynak elevenébe vágnak; hatással vannak az én sor-sára, egész exisztenciájára.

A másik sajátosság az, hogy a kelltartalmak összesége nem kerekül egyértelmű rendszerbe. A matematikum esetében más a helyzet. Az alapul szolgáló axiomatikus elem jelentés-tartalma ott egyértelmű. Ezért az axiómákból a matematika területén kész, kerek rendszer dedukálható. Ezzel szemben a kelltartalmak alapjául szolgáló „axiomatikus“ elem nem egy-értelmű. A kell evidens élménytartalma belső feszültségtől ter-hes. Ezáltal nem egyöntetű rendszernek, hanem dialektikus fej-lésnek válik a forrásává. A matematika elemei rendszerbe fut-nak össze, az erkölcs elemei divergálnak.

Ezek a kiemelkedő vonásai a kelltartalmak ontológiai struktúrájának. Ezekből érthető meg aztán továbbmenőleg az erkölcs jelensége és jelentősége.



## VI.

### Konklúzió.

42. Az erkölcs nem egyértelmű és zárt, hanem sokszerű, változatos, örökké nyugtalanító, dialektikus; nem rendszer, hanem rendszertelenség. Az erkölcs rendszeres vizsgálata az erkölcs rendszertelenségének megállapításához vezetett. A kell tartalmai olyan, egyként érvényes tárgyi szembenállók, amelyek az alany számára kategórikus felszólítást tartalmaznak, amelyek azonban tartalmilag egymással gyakran ütköznek. Az erkölcsi kell különböző, sőt egymással ellenkező tartalmi egymás mellett helyezkednek el az erkölcsi tudat síkján, mint égbolton a csillagok. A végső kérdésre nincs egyértelmű felelet: „Es fehlt die Antwort auf das Wozu“ (Nietzsche). Eből olyan következmények fakadnak, amelyek bennünket, mint erkölcsi alanyokat, közelről érintenek. Az erkölcsi életet legmélyebb egzisztenciális alapjaiban értetik meg.

Az erkölcsi személy különböző kelltartalmak gravitációs terében bolyong. Az erkölcsi alanyt a kell ellentétes áramai járkák keresztül és marcangolják szerteszét. Az erkölcs sohasem állapot, sohasem nyugalom, sohasem egyensúly, hanem annak mindig csak lázas, de reménytelen hajszolása. Az erkölcsnek megfelelni nem lehet. Nemcsak az túlkevés, amit megvalósíthatunk, de szükségképpen túlkevés az is, amire törekedhetünk: ellentétes célokat egyidejűleg nem lehet kitűzni. A kell teljesítése tekintetében állandóan és szükségképpen hátralékban vagyunk. Ha egyetlen kell felszólítására pozitíve viselkedünk, ugyanakkor visszautasítóan viselkedünk a felszólítások többségével szemben. „Wo Wert gegen Wert steht in einer Situ-

ation, da gibt es den schuldlosen Ausgang nicht". (Hartmann Ethik. 268. l.)

Erkölesnek nem más az ellentéte, mint más erkölcs. Ezért az erkölcs eredendően erkölestelen. Sőt éppen csak erkölcs lehet igazán erkölestelen. Mennél mélyebben hatolunk bele ugyanis az erkölcs egyik irányába, annál távolabb kalandozunk el az erkölcs többi támpontjától.

Az adekvát erkölcsi tudat kétségtelenül az, amelynek a kell különböző tartalmai iránt érzéke van, amelyik értékvak-ságban nem szenved. Az erkölcsileg tudatosult személy a kell változatos terepének különböző irányából érkező felhívásokat egyként észreveszi. Hivatástudata őt egyidejűleg a legkülönbözőbb égtájak felé vonzza. A kell ellentmondó parancsainak kereszttüzében álló erkölcsi alany végül is kénytelen elismerni, hogy feladatát teljesítenie nem lehet; hogy az erkölcsi élet az ironia kiteljesíthetetlen törvényének van alávetve. A teljes erkölcsi tudat tulajdonképpen: eszmélkedés erre a reménytelen helyzetre. Ezt éppen csak az nem érzi át, akinek a látómezejéből az értékterület bizonyos részei kiesnek, akinek az értékérzése fejletlen, aki részleges értékvak-ságban szenved. Kiegyensúlyozott erkölcsi életre, lelki harmóniára csak a korlátoltság, csak az erkölcsi együgyűség képesít. Valóban tevékeny erkölcsi életre ki-ki csak korlátoltsága, vagy fanatikus elvakultsága arányában alkalmas. „Der Handelnde ist gewissenlos“ — mondja Goethe. A szélesebb látókörű erkölcsi alany élete azonban folyamatos krízis, állandó konfliktus, lelki mardosás, szüntelen kétely, gond és tépelődés. Az erkölcsi tudat: bűntudat.

Az erkölcsi személy a kellnek való meg nem felelés állapotából, a bűnből való kibontakozás útját keresi. Felesillannak előtte a kell különböző tartalmai. Mohón és nemes szenvedéllyel veti magát utánuk, de végül is mindegyiknek kiderül a partikularitása, az elégtelensége. Mindegyik egyoldalú, mindegyik hiányos, mindegyik erkölcsi hiányosságba, újra bűnbe vezet. Erőfeszítéseinek végpontjában az embert csalódás, keserű kiábrándulás várja.

Az erkölcsi lény helyzete tragikus. Legjobb, ha önként vállalja a tragikumot. Az erkölcs csapdájából alig is van más menekvés, mint az, hogy az adott helyzetet elfogadjuk, a ke-



resztet magunkra vesszük. Spranger szerint (I. Lebensformen c. m. előszavát) nincs magasabb vallás, mint az élethelyzet komoly és tiszteletteljes számbavétele („Ehrfurcht vor dem Leben“). Ez nemcsak a legméltóságteljesebb magatartás, hanem bizonyos megnyugvást, kielégülést is adhat. A bizonytalanság bátor vállalása már majdnem felülkerekedés is a bizonytalanságon. Aki feladja az élet biztos alapjainak kilátástalan keresését, az váratlanul új biztonságot és hitet, új bázist nyerhet. Fogyatékos helyzethez adja a beleegyezését, kockázatot vállal, áldozatot vesz magára. De az ilyennek legalább nem kívülfekvő pontban, nem másban, hanem önmagában van a súlypontja. Inadekvát tényállás elfogadása bizonyos értelemben még több biztonságot, teljesebb függetlenséget ad, mint adekvát tényállás elfogadása. Az utóbbi esetben a bázist a tényállás adekvát volta szolgáltatja. Aki azt fogadja el, az kívülfekvő pontra épít. De aki a kockázatot önként elvállalja, az ehhez a hitet és erőt csak önmagából merítheti. Nem másra támaszkodik, hanem a saját lábán áll. Semmire rá nem szorul, erős és független. Szabad, mint a kilátástalan küzdelembe induló elszánt harcos, aki már mindennel leszámolt.

Az ilyen szabadság azonban a tragikum jellegét viseli magán és azonkívül nem is lehet tartós állapot. Nem is más ez, mint rezignáció. A rezignáció szenvedésekből emelt bátyáit hamarosan áttöri a kellnek minduntalan megújuló rohama. A kell élesen hangzó szavát, a hivatástudatot, a lelkiismeretet sokáig elhallgattatni nem lehet. Az erkölcsi alany konkrét kellre áhítozik s a rezignáció egy lépéssel sem segíti előbbre a tényleges, pozitív erkölcs útján. Mint prizma a közömbös, színtelen fényből a spektrum színpompáját: úgy bontja ki az erkölcsi tudat a kell állandóan jelenlévő jelentéséből, — előző csalódások ellenére is újra meg újra — a kell különböző tartalmait. A kell szétbomlik tarka sokféleségre és a szétkülönlült tartalmak arcvonalba sorakoznak egymás ellen, az erkölcsi alany szándékának meghódítására. Az erkölcsi alany a rezignáció ingatag bázisáról hamarosan lecsúszik. Először csak az egyik kell csábító szavára hajlik; majd az első gyengeség nyomában feltámad a többi kell is; emelkedett, tartózkodó maga-

tartásából az erkölcsi alany egy-kettőre visszazuhan a kínzó kételyek közé.

Az erkölcs nem nyugodt és befejezett, mint a halál, hanem számtalan lehetőség nyílt küzdőtere, mint maga az élet. Kiegyenlíthetetlen dialektikára tagozódik, elemei a küzdelem és a fájdalom. Bizonytalanság, gond és lelki mardosás jellemzik az erkölcsi alany egzisztenciális helyzetét: „Schuld ist der Ausdruck für die stärkste Selbstbehauptung der Existenz“. (Kierkegaard.)

---



## Névmutató.

- Szent Anzelm 11  
 Aristippos 82  
 Aristoteles 18, 26, 32, 78, 98, 163  
 Szent Ágoston 26, 36, 92  
 Bauch 50, 158  
 Bentham 79  
 Bolzano 159  
 Bossuet 88  
 Böhm (K.) 21  
 Brandenstein 158  
 Brentano (F.) 50  
 Butler 48  
 Cudworth 42  
 Cumberland 42  
 Dékány 94  
 Dilthey 134, 153  
 Duns Scotus 86, 92  
 Ehrenfels 167  
 Epikuros 82  
 Fénelon 88  
 Fichte 130, 136  
 Freyer 120  
 Goethe 160  
 Hartmann (N.) 11, 50, 120, 125, 141,  
 146, 148, 158, 174  
 Hegel 112, 147  
 Helvetius 54  
 Herakleitos 64, 124  
 Herbart 50  
 Herder 130  
 Hobbes 42, 108  
 Holbach 54  
 Horváth (B.) 170  
 Huizinga 120  
 Hume 47  
 Husserl 158  
 Hutcheson 47  
 Jacobi 125  
 Jodl 88, 98  
 Kant 15, 18, 46, 55, 88, 94, 103, 108,  
 112, 125, 130, 142, 143, 164  
 Kierkegaard 91, 176  
 Klages 72  
 Kornis 170  
 Leibniz 98  
 Locke 42, 52, 88  
 Lotze 12, 50  
 Mandeville 43, 66  
 Mazzini 131  
 Meinong 158, 167  
 Mill (J. St.) 78  
 More 40  
 Nietzsche 35, 58, 72, 82, 84, 136, 155,  
 173  
 Nohl 162  
 Occam 86, 92  
 Paley 45, 88  
 Pascal 47  
 Pauler 142, 145, 158, 161  
 Pelagius 26  
 Platon 17, 26, 98, 113, 124  
 Plotinos 17  
 Prohászka (L.) 154  
 Rickert 21, 50, 158  
 Rousseau 54, 72  
 Scheler 50, 98, 143, 158  
 Schiller 126, 130  
 Schleiermacher 136  
 Schopenhauer 47  
 Shaftesbury 54

Simmel 137  
Smith 48  
Sokrates 124  
Spann 113  
Spinoza 39, 68  
Spranger 152, 175  
Stirner 82  
Suarez 92

Sztoikusok 34  
Szent Tamás 92  
Varga (S.) 158  
Voltaire 54  
Warburton 43, 88  
Windelband 50, 158  
Wittmann 84

---